الدكتور أبو القاسم سعد الله
جامعة الجزائر

أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر

الجزء الرابع

Bibliotheca Alexandrina
0139963

دار الغرب الإسلامي

مؤسسة فؤاد بعينو للتجليد
[illegible]

[illegible]

أبحاث وآراء
في
تاريخ الجزائر

الهيئة ال... ...كندرية
965
رقم ...
رقم التسجيل
General Organization of the Alexandria Bibliotheca

الدكتور أبو القاسم سعد الله
جامعة الجزائر

أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر

الجزء الرابع

دار الغرب الإسلامي

© 1996 دار الغرب الإسلامي

الطبعة الأولى

دار الغرب الإسلامي
ص . ب . 5787-113 بيروت
جميع الحقوق محفوظة . لا يسمح بإعادة إصدار الكتاب أو تخزينه في نطاق إستعادة المعلومات أو نقله بأي شكل كان أو بواسطة وسائل إلكترونية أو كهروستاتية ، أو أشرطة ممغنطة ، أو وسائل ميكانيكية ، أو الاستنساخ الفوتوغرافي ، أو التسجيل وغيره دون إذن خطي من الناشر .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدّمة

هذا الجزء، وهو الرابع من سلسلة أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، يضم كزملائه، مجموعة من الأبحاث والمقالات حول تاريخ الجزائر. وقد كتبتها في الغالب خلال السنوات القليلة الماضية، نتيجة مساهمات في مجال البحث العلمي بصوره العديدة. وهناك أيضاً مقالات تعبر عن توضيح موقف أو تقييم وضع، ولكنها جميعاً تصب في مجال الرأي حول تاريخ الجزائر.

ويمكنني أن أعتبر هذا الجزء من أغنى الأجزاء مادة. فقد تضمن مواضيع بحثية وشخصية وأخرى مترجمة. ومن النمط الأول بحثنا عن الأمير شكيب أرسلان والقضية الجزائرية، والمستشرقون الفرنسيون وتعليم اللغة العربية للفرنسيين، ومن النمط الثاني ترجمتنا لبحث الاستعمار والثقافة الشعبية في الجزائر، وانتفاضة 8 مايو 1945 . ومن الجائز إلحاق مقالات صدى دعوة خير الدين التونسي في الجزائر، وجمعية العلماء والسياسة، واهتمامات جمعية العلماء بقضايا المغرب العربي بالنمط الأول.

وسيجد القارىء أيضاً في هذا الجزء تعريفاً ببعض أعمال التراث، ومن أبرز ذلك رحلة أبي عصيدة البجائي إلى الحجاز وكتابه المفقود المسمى (رسالة الغريب إلى الحبيب)، وكتاب (رسالة) الكرة الفلكية لابن حمادوش، وكتاب (الحوض). وقد نضيف إلى ذلك موضوع مرض ابن خلدون وأثره على إنتاجه باعتبار أن حادث الاعتداء عليه قد وقع له في الجزائر كما أنه ألف جزءاً هاماً من تاريخه فيها. يضاف إلى ذلك الربط بين الحميرية والبربرية الذي يهم الجزائر كما يهم غيرها، كما هو الحال أيضاً بالنسبة لكتاب (الحوض) الذي هو في الحقيقة كتاب مغربي جغرافيا.

أما المقالات الفكرية في هذا الجزء فنشير إلى (إشكالية الكتابة التاريخية)، الـذي نعتبره مساهمة مخلصة في قضية يطول حولها الجدل، ولكن المقالة التي تضمنت خلاصة مركزة لرأينا في مسيرة الثورة خلال أكثر من ربع قرن هي (تأملات في مسار الثورة). وقد ختمناها بثلاثة آفاق يمكن للثورة أن تخرج من أحدها كريمة عزيزة من النفق الذي وجدت نفسها فيه.

وأخيراً نذكر أن هذا الجزء قد تضمن تقديمين لكتابين من إنتاج الجيل الصاعد أحدهما كتاب عن البايلا رباي علج علي والدولة العثمانية، وقد حكم الضابط علج علي منطقة المغرب العربي باسم السلطان العثماني خلال مرحلة حرجة من القرن السادس عشر، أما الكتاب الثاني الذي قدمناه فهو كتاب المهجّرون الجزائريون في بلاد الشام ودورهم القومي والإسلامي، وهو أيضاً صفحة هامة من صفحات التواصل الحضاري بين المشرق والمغرب من جهة وبين الجزائر وبلاد الشام بالذات من جهة أخرى.

لقد كنا نأمل أن تكون جهودنا في خدمة تاريخ الجزائر، والتاريخ العربي والإسلامي عموماً، أوسع وأعمق وأغزر. ولكن ضياع حقيبتي المحتوية على وثائقي وبطاقات عملي، ثم مرور الجزائر بأزمات سياسية واقتصادية لها أثرها على الحياة العلمية والفكرية، كل ذلك جعل جهودنا، مهما صمدت وتضاعفت،تقف دون طموحها المنشود.

ومع ذلك نأمل أن نكون في الطريق الصحيح الذي رسمناه لأنفسنا أو رسمه الله لنا منذ وعينا دورنا في الحياة، وهو خدمة الجزائر والإسلام والعربية والمعرفة الإنسانية في أوسع معانيها.

ابن عكنون
الجزائر في 22 يوليو 1992

أبو القاسم سعد الله
عضو مجمع اللغة العربية
في مصر وفي سورية

إشكالية الكتابة التاريخية (*)

دون الدخول في الحديث عن علمية التاريخ وقضية المنهج، فإن الكتابة التاريخية عملية متجددة يمارسها كل جيل بالقدرة العقلية التي وصلها والوثائق المتوفرة لديه والمستجدات الحضارية التي تحيط به.

وتخضع عملية الكتابة عندئذ لما عليه الجيل من ثقافة ووثائق وإبداعات حضارية. فإذا كان الجيل المدون للتاريخ مثقفاً جداً فإنتاجه سيكون مرآةً لثقافته وقدرته العقلية، وإذا كان متوسط الثقافة أو حتى قريباً من الأمية فإن إنتاجه الكتابي سيكون مرآةً له أيضاً. وكل جيل يحاول أن يعثر على وثائق جديدة أو يحاول أن يفسر الوثائق المتوفرة تفسيراً جديداً، حسب المعطيات والرؤى التي عليها الجيل الكاتب. وهذا معنى التجدد في الكتابة التاريخية. وعندما توقف المسلمون، والجزائريون بالخصوص، عن استنطاق الشواهد والوثائق، والاستفادة من المعطيات الحضارية الإنسانية، توقفت أو كادت عملية الكتابة التاريخية. وأصبح التاريخ عندهم نوعاً من الأدبيات الخرافية والأساطير.

ويسود الاعتقاد بيننا الآن أن تاريخ الثورة غير مكتوب، ونتساءل لماذا وكيف يكتب. وهو الاعتقاد السائد منذ زمن بعيد. وكان الواجب أن يوسع التساؤل ويذهب إلى أننا لم نكتب تاريخنا كله، بمراحله المختلفة وعلاقاته المتشابكة. ويرجع بعضهم هذا التوقف عن الكتابة التاريخية عندنا إلى عامل السلطة، وآخرون إلى عامل الحساسية المفرطة. وقد كتبنا عن ذلك وَعَزَوْنَاهُ إلى عامل الخوف من التاريخ نفسه. وبذلك يصبح إهمال التاريخ نوعاً من محاولة دفن آثار الجريمة الجماعية.

(*) فيما يلي نص الكلمة التي ألقيت على مسامع الجمهور الكثيف في قاعة المحاضرات الجامعية بالنفق يوم 2-4-1990، بدعوة من معهد الفلسفة. وقد تلتها مناقشات طويلة ومثمرة شملت مختلف أوجه التاريخ والثقافة والفكر في الجزائر. ونحن ننشر الكلمة هنا بحذافيرها حتى يتأمل فيها من لم يفهم مغازيها عند إلقائها. وهي كما سيرى القارىء مبتورة الآخر، إذ أننا تركناها مفتوحة النتائج والاستنتاجات قصداً. أما المناقشات فلا سبيل إلى إيرادها هنا.

وإذا استقرأنا بعض الشواهد نجد أن هناك ظروفاً تساعد على خلق المؤرخ. فالثقافة العالية والمناخ الحر والمحفزات وبطولات الشعب ـ كلها تساعد على خلق المؤرخ الذي يكون صوت الجيل الذي يعيش فيه في تدوين أو تجديد عملية الكتابة التاريخية. ويثبت الاستقراء أن التاريخ الجزائري لم يعرف هذه الظروف التي ذكرنا. فالثقافة تكاد تكون دون المتوسط، والمناخ الحر كان مفقوداً، والمحفزات المادية والمعنوية لم تعرفها أجيال الجزائريين إلا في فترات قصيرة ومبعثرة. أما البطولات الشعبية فقد وجدنا ظاهرة غريبة عندنا وهي محاولة القضاء على البطل أو الرمز. فنحن بإجماعنا لا نكاد نعترف لأي بطل في تاريخنا سواء كان ملكاً جباراً، أو محارباً مغواراً، أو شهيداً أو عالماً. إن تحطيم الأبطال والرموز ظاهرة غريبة تميز بها الإنسان الجزائري عبر تاريخه، ويكاد يكون فريداً بين الشعوب في ذلك.

ونحن نشير إلى الظروف التي تساعد على خلق المؤرخ، ولكننا لا نملك الجواب على هذه الظواهر الغريبة عندنا. فقط نبدي بعض التساؤلات حولها. فهل ترجع إلى فقدان المركزية الوطنية في الحكم عندنا ـ مَلَكِية كانت أو غيرها؟ إننا نعرف أن وجود المركزية الوطنية المستقرة قد ساعد في بعض البلدان على التفاف المثقفين ـ ومنهم المؤرخون ـ حولها، لكونها هي مركز الإشعاع السياسي والحضاري. فكانت العطايا وكان الاعتقاد بوجود الرمز الذي هو نوع من الالتحام الأسطوري بين الشعب والحاكم المركزي ـ ونحن نقول «الأسطوري» أحياناً لأن الالتحام قد يكون لمجرد الإعجاب أو التملق لشخص الملك، مثلاً.

ثم نزيد في التساؤل ونذهب إلى المركزية الثقافية، فنجدها تكاد تكون غائبة في بلادنا. فالتشرذم الثقافي كان ظاهرة أخرى غريبة عندنا عبر العصور. ولا نريد أن نذهب إلى القديم حيث الفوضى اللغوية ـ أمام انعدام المركزية السياسية ـ بين فينيقية ولاتينية ويونانية وعاميات بربرية، ولا إلى العصر الإسلامي حيث ظل غياب المركزية السياسية مساعداً على التشرذم الثقافي، فكانت العاميات البربرية والعربية، وحيث لم ترس العربية كلغة للدواوين والتدوين التاريخي إلا في محطات متفرقة (وتسمى دويلات).

فإذا وصلنا إلى العهد العثماني، وهو العهد الذي تميز بجغرافية سياسية محددة ومركزية سياسية واضحة، نلاحظ أن التشرذم الثقافي قد تواصل بحيث لا نجد النظام قد

فرض لغة أو لهجة واحدة ـ كما فعل فرنسوا الأول بفرنسا أو كما فعلت عائلة الرومانوف بروسيا. بل أن المركزية السياسية العثمانية قد أبقت على الفوضى اللغوية أيضاً بعامياتها البربرية والعربية (والعاميات كما هو معروف ليست أدوات لتدوين التاريخ، اللّهم إلا كوثائق وشهادات)، وبتقسيم مناطق النفوذ بين العربية والتركية، بحيث كانت الأولى لغة الدين والتعليم (وقد تحول التعليم نفسه إلى تعليم ديني بفعل التخلف)، وكانت التركية هي لغة الإدارة في معظم الأحيان ـ على الأقل في الجهاز المركزي (العاصمة).

ولا أُريد أن أطيل في وصف العهد الفرنسي وما أصابنا خلاله وبعده من التشرذم الثقافي. ويكفي أن نعرف أن هذا التشرذم أو التمزق ما يزال بيننا ضارباً بقوته وحدتنا الفكرية رغم وجود المركزية السياسية الوطنية، التي لا تختلف كثيراً في نظري عن المركزية السياسية العثمانية بالنسبة لقضية اللغة. فإذا كانت المركزية العثمانية قد فرضت التركية فإن المركزية الوطنية الحالية قد فرضت الفرنسية، وتركت العربية للتعليم الذي قد يتحول إلى تعليم ديني هو أيضاً كما في العهد العثماني. وبذلك تحتكر الفرنسية التعليم الدنيوي والإدارة، سيما في ظل هذه الإصلاحات الغامضة.

وأمام ظواهر الخوف من التاريخ والتشرذم الثقافي وتحطيم الأبطال والرموز، وأمام غياب المركزية الواعية الموجهة وفقدان الحرية الفكرية، وغياب الحوافز، كيف نتصور أن يولد المؤرخ ويمارس نشاطه وتجديده لتاريخ شعبه؟ لقد كتبت مرة ولا أدري أين، أن الأمة العظيمة هي التي تلد المؤرخ العظيم وأن الأمة القزمة هي التي تلد المؤرخ القزم. فلنسأل أنفسنا إذن: هل نحن شعب قزم ومن ثمة فإن ما عندنا من (مؤرخين)، قدماء ومحدثين ما هم إلا مجرد أقزام. وماذا ننتظر من شعب يحطم أبطاله بفأسه، ويمزق كيانه بيده ولسانه (ثقافياً)، ويخشى أن يتحرك في رابعة النهار ويفضل العيش في ظلام الكهوف؟

خذوا مثلاً ثورة التحرير الأخيرة، وانظروا كم كانت عظيمة، وكم كانت تحمل من آمال عريضة، وكم عرفت من شهداء وأبطال، وكم افتكت من احترام وإعجاب العدو والصديق في العالم، وكم كانت قدوة لعدد من حركات التحرير. ومع ذلك فماذا بقي منها الآن؟ لقد قُزِّمَتْ حتى كدنا نبحث عنها بالمجهر. لقد لطخناها بمساحيق غريبة عنها حتى أصبح اسمها الآن عند الجيل الجديد مرتبطاً بالعجز السياسي والاسْتِثْراء الفاحش

لفئة معينة والقفز في الهواء في مشاريع التنمية. كما أننا حَجّمناها خارجياً بحيث أحطناها بسياج يسمى حسن الجوار، وما هو إلا حسن المحافظة على المكاسب الشخصية والعائلية والفئوية. وقد كَبَّلْنا جِيَادَ الثورة فلم ندعها تنطلق في العالم الرحب من حولها.

هذا حادث عظيم في تاريخنا أصبح مقزماً، فهل المؤرخ الذي سيتناوله سيكون في نظركم مؤرخاً عظيماً؟ لا نظن ذلك. لأننا قلنا أن المؤرخ هو ابن بيئته وظروفه وأسير ثقافته ووثائقه. ومن ثمة فهو مرآة شعبه، انْ تعلّق هذا بالعظائم عظم، وإن تسفّل للصغائر صغر!

وإذا استطعنا أن نحل هذه العقدة فإن مشاكل تاريخنا الأخرى ستجد لها حلاً بدون شك. ونعني بذلك عقدة من نحن: عظماء أو أقزام؟ ورموزنا، أهم أبطال أم مجرد حيوانات بشرية؟ وأحداثنا، هل هي عملاقة أو مجرد صدى لأقدام الآخرين؟ وضميرنا، هَلْ هو تاريخي بحيث يدرك أن ما نفعله ونقوله محفوظ ويجب أن يدون ثم يبعث أو هو ضمير آني لا يحس إلا بما يحس به ضمير المرتزق حين يتقاضى أجراً على فعل أدّاه ولو كان جريمة ارتكبها.

وأحب أن أقول أنه لا يجب أن تكون عندنا عقدة من كون تاريخنا غير مجدد، ولا أقول غير مكتوب. فمعظم الشعوب تحاول استعادة كتابة تاريخها بناءً على المعطيات الحضارية والظرفية والاستراتيجية. وإعادة كتابة التاريخ تعطي الفرصة لتوظيف عناصر كانت غائبة في مرحلة سابقة عن المؤرخ، أو كانت محرمة أو ضد مصلحة الوطن. خذ مثلاً نظرية (ماهان) البحرية عند الأمريكان، فقد كانت مجرد نظرية طرحها أحدهم في آخر القرن الماضي عن دور الأساطيل والبحار في عظمة الأمم. وحين أصبحت أمريكا دولة عظمى جيء بذلك الكتاب وأخذت النظرية تتطور ويضاف إليها ما يتناسب مع عظمة الأمة. وها هم الفرنسيون يعيدون النظر فيما كتبه مؤرخوهم عن المستعمرات. وفي العراق وسورية هيئات لإعادة كتابة التاريخ العربي، وفي مصر هيئة تقوم بنفس الدور بالنسبة لتاريخ مصر. ولو رجعتم الآن إلى الكتب المؤلفة عن إفريقية خلال القرن الماضي فإنكم ستجدونها قد دخلت المتاحف لأنها كتب لم تعد تتلاءم مع تطور القارة الأفريقية ولا ما اكتشف من حضارتها وما نشأ فيها من دول ونظم...

الجزائر في 1990/4/2

تأملات في مسار الثورة (*)

لا أكتمكم أنني أحجمت عن الكتابة في مواضيع الساعة منذ شهور لفقدان الشهية من جهة ولأن بلادنا تمر بمخاض من الصعب التكهن بنتائجه من جهة أخرى. إن للكتابة شهية تفتحها الآمال العريضة، والمواقف الواضحة، والتفاؤل اللا محدود. ولكن عندما تنحصر الآمال في لقمة العيش، وتتعتم المواقف فلا نرى منها إلا قدر خطوة، ويحل التشاؤم محل التفاؤل، فإن شهية الكتابة تنسد، والمزاج يعتكر، والقلم يحتبس.

وعن أي شيء نكتب؟ عن الماضي البعيد الذي توقف عند سنة 1954 وما فيه من مقاومة شعبية، وطموح شرعي، وحتى مآس وجرائم في حق الإنسانية؟ عن ماضي الأفكار والقيادات والأشخاص؟ عن التاريخ الذي قيل أنه مزور لنكتشف الفاعل ونعلن عن شهادة الحق؟ عن الماضي القريب الذي يبدأ من 1954، وما عرفه من انطلاقة وكبت، ومن بطولات وتراجيديات، لكي نصل إلى سنة 1988 التي يقال أنها بداية لعهد جديد يمثل صراع الجزائريين فيما بينهم بدل عهد 1954 الذي يمثل صراعهم مع أعدائهم المستعمرين؟

إن ملتقاكم يوحي بأنه محصور بالمرحلة الأولى من الثورة، أو ما قبلها بقليل. ولكن الثورة في عرف المؤرخين لا تعرف الحدود، مثلما السيل لا يعترف بالسدود. وقد فكرت في تحجيم الثورة والحديث عن كل حجم منها على حدة، فوجدت أن ذلك ممكن إذا كنا سنتناول الجانب العسكري منها مثلاً، أما إذا كنا سنتناولها فكرياً، فالاستحالة كانت هي النتيجة. أن فكر مفجري الثورة سنة 1954 ممتد في التاريخ عبر

(*) ألقيت في الملتقى الثاني للثورة الجزائرية، باتنة، من 11 ـ 14 نوفمبر 1990، أما خاتمتها فقد لخصتها شفوياً، ثم صغتها في الجزائر بعد رجوعي، أي يوم 27 نوفمبر.

أجيال عديدة، كما أن فكر قادة البلاد اليوم ضارب في أعماق مواثيق الصومام وطرابلس والجزائر، إيجاباً وسلباً.

وقد حاولت أن أتتبع المراحل المنطقية الثلاث للثورة، فنظرت في إرهاصاتها وانطلاقتها، ونظرت في تفاعلاتها وممارستها، ثم امتدادها المستقبلي إلى أيامنا هذه. وبتعبير أكثر وضوحاً، ربما، تأملت في الثورة عشية نوفمبر، ومنذ نوفمبر إلى 1962، ثم منذ هذا التاريخ إلى اليوم . ثلاث مراحل منطقية في نظري، ولكنها متميزة ومتشابكة، فالرجال الذين نسميهم «تاريخيين» ما يزالون بيننا، ولكن فكرهم لم يبق «تاريخياً» لأنهم لم يضعوه في المتاحف أو يحنّطوه، بل هو فكر ممتد معهم عبر الحاضر أيضاً. ولا يمكن للثورة أن تعيش بلا تناقض فكري، داخلي وخارجي. وبمعنى أدق فإن فكر القادة التاريخيين يناقضه، منذ اندلاع الثورة، فكـر المناقضين لهم أو المتناقضين معهم، وهذا التناقض الملازم لمسيرة الثورة هو الذي نراه يحدث الشرارات بين الفينة والأخرى، ومنها شرارة أكتوبر 1988. ولو كان الفكر الثوري قوياً ومحصناً لاستطاع، ربما، أن يقهر كل الشرارات المتناقضة التي كانت تنازعه منذ 1954 .

سألت نفسي سؤالاً محرجاً وقاسياً إلى درجة الجرح، وهو: هل فشلت الثورة في تحقيق مهمتها؟ ثم قلت لنفسي، ولكن ما مهمة الثورة؟ إخراج العدو؟ لقد تحقق ذلك، أو استعادة الاستقلال ورموز السيادة المغتصبة؟ أن كل ذلك قد أصبح متوفراً. ثم قلت لنفسي: وهل تلك هي مهمة الثورة؟ لو رجعنا إلى بيان أول نوفمبر، ولو سألنا روح ابن بولعيد وابن المهيدي وزبانة وعميروش وأضرابهم لأجابوا بأنهم كانوا يحلمون بأكثر من إخراج العدو واستعادة الاستقلال. لعلّهم كانوا يحلمون بجزائر غير التي قرأوا عنها في العهد العثماني أو التي عاشوها في العهد الاستعماري، جزائر العلم والقوة والإشعاع، جزائر لا تعرف الليل أبداً، تلك هي، ربما، مهمة الثورة. عند أولئك الرموز، فإذا كانت كذلك فإن حلمهم لم يتحقق حتى الآن.

* * *

خلال الستينات صدر كتاب ألفه أحد الأجانب عنوانه (الثورة التي فشلت). وهو يقصد الثورة الجزائرية. وأشهد أنني عندما قرأته اتهمت الكاتب بالعداء لنا، وبالقصور في التحليل لواقع متغير دائماً، ثم مرت الأيام والسنون، فإذا بالجزائريين أنفسهم شاهدون،

بعد قرابة الثلاثة عقود، على فشل ثورتهم في مهمتها. و «الفشل» كلمة قوية بل جارحة، ولكن لا بدّ من مواجهة الصدمة. وأشهد أنني كتبت منذ أكثر من عقد ملاحظاً أن ثورتنا قد جردت من قيمها، وأصبحت شعارات جوفاء تعلن في المناسبات. ولكن ذلك لم يمنعني من التفكير في أسباب الفشل.

دعني أفاجئكم بالقول بأننا لم نجرب الحكم قبل 1962. لم تكن لنا تقاليد في السلطة وتسيير شؤون الدولة، كما هو الحال مثلاً عند بعض جيراننا. ولم تكن لنا عائلة حاكمة توارثت الحكم على أساس التمذهب الديني أو التغلب السياسي. حتى الاستقلال الذي كان قبل 1830، كان في الحقيقة لدولة عثمانية تحت قيادة الباشوات. ونحن لا نريد أن نعود مثلاً إلى حكم الداي حسين ولا إلى نوعية استقلاله. فقد كان حكماً عسكرياً مستبدًا وغريباً. وكنا تحته نسمى رعايا، وكنا مضطهدين ومهمشين اقتصادياً وسياسياً على الأقل، بينما ثروات بلادنا كانت في أيدي عائلة بكري وبوشناق اليهودية، وهي العائلة التي كانت تمثل صلة الوصل بين الجزائر وأروبا، كما يقال اليوم على بعض اليهود الذين تتعامل معهم دولتنا. ومن منكم يريد أن يصبح رعية للداي حسين من جديد وتحت رحمة عائلة بكري وبوشناق ثانية؟ وهل أنا في حاجة إلى التذكير بأن السبب الأساسي للاحتلال الفرنسي يرجع إلى ديون عائلة بكري وبوشناق؟

وإذا كان للاحتلال الفرنسي من فضل علينا فهو إيقاظه لنا كي نخرج من عهد القبيلة إلى عهد الوطنية، ومن عهد الإقطاع إلى عهد الشعب. ولم تكن عملية التحول هذه سهلة أو قصيرة المدى. أنها كانت صعبة جداً وطويلة المدى. أنها عملية بدأها الأمير عبد القادر وختمها مفجرو ثورة نوفمبر. لقد انتقلنا خلالها من حالة الرعية والاستبداد والغربة تحت حكم إسلامي في ظاهره، إلى حالة الرعية والاستعباد تحت حكم صليبي في جوهره. وما أقساه من تحول! لقد مست خلال عملية التحول هذه ثوابتنا، وتحطم الكثير من رموزنا، وطمست معالم حضارتنا وقيمنا. وانطفأت عشرات الأرواح من قادتنا، وتشرذمت عشائر وقبائل، وتمزقت عائلات وجماعات، بل كاد الزمن يعفّي على اسم الجزائر كما عفى على اسم الأندلس.

ونحن نقول هذا لنعترف ونعرف. لنعترف بفضل الذين حضّروا نوفمبر بالمعنى الواسع للتحضير، لأن نموفمبر ليس هو البندقية فقط، ولكنه قبل كل شيء البعث

الحضاري والوعي الفكري. ذلك أن انتفاضات الجزائريين خلال القرن الماضي كانت تقوم على البندقية وحدها، فلم تفلح. أما نوفمبر فقد سبقه بعث حضاري ووعي فكري، ومن ثمة نجحت البندقية. وثورة نوفمبر تتماشى في هذا المقام مع تقاليد الجزائر في الثورات. فنحن نفتخر في المحافل بأننا شعب ثائر وقوي، قضينا حياتنا منذ أقدم العصور في المقاومة والحروب، ولا نفتخر في المحافل بأننا شعب قد اخترع وأبدع، وأخرج الرياضيين والشعراء والموسيقيين والمفكرين أيضاً. إننا إذن نعترف بفضل الذين حضروا نوفمبر رغم التشرذم السياسي الذي كانت عليه البلاد، ورغم هيمنة الاستعمار التي أوحت إلى كل الناس تقريباً بأن الجزائر «فرنسية» إلى الأبد.

* * *

غير أن الثورة وقد انفجرت أصبحت أكبر من قدرة القادرين على التحكم فيها، وهنا يجب أن نعرف أن العديد ممن انضموا إليها إنما جرفهم سيلها، ولم يكن ذلك منهم عن عقيدة واقتناع. وقد ظلوا طيلة السبع سنوات والنصف راكبين موجة أعتى من قدرتهم على التحمل. كانت الثورة شعبية، مدفوعة بعبارة «الله أكبر» وكلمة «الجهاد»، وحتى الذين فجروها كانوا مجهولين عند عامة الناس. ومنذ البداية حيّدت الثورة الزعامات المعروفة مثل مصالي والإبراهيمي وغيرهما من الأسماء المعروفة. لقد ولدت الثورة عندنا دون أن يكون لها روبيسبيير أو لينين أو ماوتسي تونغ، ولا حتى بورقيبة. بل لم يكن للثورة عندنا فلسفة فيلسوف ولا صحيفة ميثاق، عدا القرآن الكريم وما اشتق منه من عناصر الحضارة. ولم تكن وثيقة الصومام نفسها سوى عمل تنظيمي أكثر منها عملاً فكرياً لميلاد إنسان جديد.

في أيام مشابهة التفّ الفيتناميون حول هوشي منه ، والتونسيون حول بورقيبة، والمراكشيون حول محمد الخامس، والمصريون حول ناصر، وهلم جرا. بينما أسقط الجزائريون مصالي الحاج من حسابهم، وعاقبوا عبان رمضان على محاولته، فيما يرى البعض، تزعم الثورة، وقبلوا فرحات عباس في صفوفهم لأنه ضعيف بماضيه. وقد رفعوا شعار «الجماعية» تمرداً على كل الزعامات الفردية، وخوفاً في زعمهم، على انحراف الثورة عن مسارها إذا ألقت بزمامها إلى شخص بعينه. فهل ذلك راجع إلى انعدام تقاليد الحكم عندنا، والحكم ظاهرة حضارية؟ أو هو راجع إلى كون الجزائريين لا يطيعون «مرؤوسيهم» وهي ظاهرة قديمة عندنا لاحظها الكتّاب والرحالة فيما مضى؟ أو هو عائد

إلى الديموقراطية المفرطة عند الجزائريين التي تعني التمرد على السلطة ورفض أشكال الزعامة سواء كانت أبوية أو سياسية أو دينية؟

إن مسيرة الثورة بدون زعامة قد يفسر لنا الشعار الذي رفع سنة 1962 وهو: «الشعب هو البطل الوحيد» و«يسقط الاعتقاد في الزعامة الفردية». وأن الذين عاشوا في الجزائر غداة الاستقلال يدركون أن ذلك الشعار قد رفع في وجه زعامة فردية جديدة كانت تحاول أن تفتك زمام السلطة وتملأ الفراغ السياسي الذي أحدثه تنازع الحكومة المؤقتة مع قيادة الأركان، وتنازع الولايات. ونعني بالزعامة الجديدة ظهور ابن بلة على رأس المكتب السياسي. فقد لملم الأطراف التي كانت تبدو متناقضة، وجعل منها منظومة متقاربة تحت مظلته واستطاع أن يؤلف من هذا اللفيف حكومة ودستوراً ومجلساً وجيشاً، أي استطاع أن يقيم هيكل دولة جديدة لم يكن نموذجها بالطبع لا دولة الداي حسين ولا دولة الأمير عبد القادر. فهل اختلس ابن بلة عندئذ الثورة، كما اختلس نابليون الثورة الفرنسية وستالين الثورة الروسية؟

إن البعض قد فهم ذلك، فقاوموا ابن بلة بالشعارات التي ذكرناها، وحتى بالتمردات العسكرية (آيت أحمد، شعباني) وبالتدخل الخارجي (المغرب). كما قاومه افتقار الجزائر إلى تقاليد الدولة ورفض الناس فكرة المخزن (أو البايلك). وإذا كان هذا كله من السلبيات في ذلك الوقت، فإن الإيجابي في الموضوع هو الحماس الشعبي المنقطع النظير بعد الانتصار على العدو واستعداد الناس للمزيد من التضحية والبذل، وسمعة الثورة على المستوى العالمي. وفي نظرنا فإن انقلاب 1965 كان رجوعاً إلى ما قبل 1962، أي كان في ظاهره على الأقل رفضاً للزعامة الفردية ورجوعاً إلى «الجماعية» التي تبنتها الثورة.

ويمكن القول أيضاً أن المرحلة من 62 إلى 65 كانت تمثل المرحلة الرومانتيكية للثورة. إنها تميزت بالعاطفية والخطابية والحماس الشديد، والتطلعات، أي امتداد الحلم القديم إلى المستقبل. أما مرحلة 65 - 78 فيمكن وصفها بالواقعية، ولا يعود ذلك إلى الاختلاف فقط في مزاج الأشخاص (ابن بلة ـ بومدين) بقدر ما يعود إلى أسلوب العمل والحكم الذي تبناه كل منهما. وقد اتسم عهد بومدين أيضاً بالغموض، الغموض الذاتي وفي طريقة صدور القرار. والغموض ظاهرة أساسية في القيادة الشخصية، حسب تعبير ديغول. وهو ميزة كما أنه عيب، ميزة لأن النظام لا يكشف عن كل أوراقه، محافظة

على ما يمكن تسميته «بهيبة السلطة»، وهو عيب لأنه منافٍ لمبدأ الديموقراطية إذ لا بدّ من معرفة مصدر القرار وطريقة اتخاذه. ورغم أن بومدين رفع شعار «الجماعية»، فإنه تخلى عنها إلى الفردية أيضاً. وشيئاً فشيئاً تحول نظامه إلى نظام «الرجل القوي» الشائع في العالم الثالث، وهو تعبير لطيف لكلمة الدكتاتور.

ورغم أن الواقعية قد ميزت أيضاً سمعة الثورة على المستوى الداخلي والخارجي، فإن الرصيد الثوري بالإضافة إلى الموارد النفطية قد أتاحت للجزائر في عهد بومدين أن تلعب ورقة الدولة الأكثر نمواً في العالم الثالث، أو الدولة المستعجلة في الخروج من التخلف. ولتأمين الاستقرار الداخلي رفعت الجزائر عندئذ شعار حسن الجوار وعدم التدخل في شؤون الغير. وهو شعار لم يكن ناجحاً في كل الحالات، لأن قضية الصحراء قد أحدثت شرخاً واسعاً في النظام الذي أحاط به بومدين نفسه. كما أن قضية الأرض (أو الثورة الزراعية)، وتكريس الدكتاتورية قد أحدثتا شرخاً آخر في النظام.

وقد ورث العهد الثالث للاستقلال بعض خصائص العهد الذي سبقه، ولكنه أخذ يتخلص منها تدريجياً بعنوان المراجعة، التي عنت عند البعض التراجع: عن الميثاق، عن الثورة الزراعية، عن الأملاك العقارية، عن دور الحزب والمؤسسات. ومع هذا التراجع جاء انحسار دور الجزائر الخارجي. وقد زاد نضوب المداخيل النفطية من حدة هذا الانحسار، وكانت زيارة الرئيس الشاذلي لفرنسا وأمريكا فاتحة عهد للانفتاح والتوجه الليبرالي، فكان ميلاد رياض الفتح رمزاً لهذا التوجه الجديد. وقد فهم أصحاب الأقدام السوداء أنهم أول المعنيين بسياسة الانفتاح فأخذوا يتسللون إلى الجزائر بحثاً عن ديارهم التي أخرجوا منها، كما فتح الاشتراكيون الفرنسيون جسور الصداقة مع النظام في الجزائر. ونشط «حزب فرنسا» على أكثر من صعيد، وظهر التوتر المكبوت بين أصحاب الشرعية الثورية وبين الواصلين الجدد الذين اعتقدوا أن صفحة الماضي قد طويت، ومن يدري فلعل ذلك التوتر المكبوت هو الذي فجرته أحداث أكتوبر، أو كان هو المفجر لها!

إن العهد الثالث من عهود الاستقلال لم يكن كله على وتيرة واحدة، بل خضع على الأقل إلى ثلاث مراحل، الأولى إلى 1985، والثانية إلى 1988، والثالثة هي التي نحياها، ولا ندري مداها. وهي التي فتحت عند البعض عهد الديموقراطية السياسية والاقتصادية من تعددية في الأحزاب، ومن حريات مدنية، ومن ليبرالية اقتصادية، وكل

ذلك تحت شعار الإصلاحات. ولكنها عند البعض هي مرحلة الفوضى اللامتناهية لأنها أدت إلى قلب موازين الأمور، فشككت في ثوابت الأمة، وجرّأت أعداء الثورة على نبش قبور الشهداء، والترحيب بالأقدام السوداء، ومن يدري ماذا بعد؟!

أما على المستوى الخارجي فالمرحلة الأخيرة ورثت أيضاً شعار حسن الجوار وهو شعار رأينا الجزائر معه وقد تخلت عن ميزات شخصيتها لكي تكون مقبولة في الدوائر المغاربية، والسوق الأروبية المشتركة، وبالأخص لدى البنوك الدولية. ولعلّ موقفنا من أزمة الخليج اليوم تتحكم فيه الضغوط المالية أكثر مما تتحكم فيه مبادىء ثورتنا ومصير أمتنا. إن الجزائر أصبحت عضوة في النادي المالي الأروبي بحكم عضويتها في النادي المالي المغاربي. وبعد بضعة أشهر ستدخل اقتصاد السوق، وتتزاحم المؤسسات الأجنبية على أبواب بلادنا، وسيؤدي ذلك إلى تغيير جذري في البنية الاقتصادية للوطن والحياة اليومية للمواطن، كما سيؤدي ذلك إلى المساس بالمنظومة التربوية، وبالثوابت، لكي تتلاءم مع الوضع الجديد.

* * *

وبعد، فهل نحن على أعتاب عصر جديد فيه نتقدم نحو الرخاء ونزداد توحداً وارتباطاً بهويتنا؟ أو نحن على شفا الهاوية؟ لقد سألت نفسي ذلك ولم أنته إلى جواب. ولكني رجعت إلى ماضينا فوجدت أنه كلما تحاملت علينا عوامل اليأس والقنوط جاءتنا تباشير الأمل والرجاء. وفي تاريخنا شواهد عديدة على ذلك.

فعندما تحالفت عوامل الشر على المقاومة بقيادة الأمير عبد القادر، وانهزم أمامها دخلت الجزائر في عهد من الظلم والظلام. ولكن صوت المداح كان يملأ الأسواق والمداشر والأحياء، واعداً بالفارس القادم وفي يده سيف ملتهب يقطع به أوداج الظلم وأوصال الظلام.

وعندما أشاعوا أن الجزائريين أخذ منهم العياء والتعب من حروب العدو، وأنهم ركنوا إلى الراحة والهدوء، ظهرت أصوات تدعو إلى اليقظة والتعلم والوحدة وتغيير أسلوب النضال ضد العدو. وتطالب حتى بتقرير المصير والاستقلال، فكان الأمير خالد وابن باديس ومصالي. وعادت الجزائر تصارع من جديد لتثبت أنها لم تخلد إلى الراحة ولم تستسلم.

وعندما اتخذ المستعمرون من 8 مايو 45 وسيلة لردع الجزائريين حتى لا يفكروا في

الحرية والانعتاق، ظهرت المنظمة الخاصة ثم اللجنة الثورية للوحدة والعمل ثم جبهة وجيش التحرير الوطني، وخرج العملاق من القمقم ليشهد العالم أنه قادر على افتكاك حقه ولو من بين أقوى قوة مفترسة عندئذ وهي فرنسا المحمية بالحلف الأطلسي.

وعندما شاع التعفن والفساد والظلم قبل أكتوبر 88 وخرجت الأمور عن المعقول وعن القانون، حدثت الأحداث التي تجاوزت توقعات المتوقعين، وحتى وصلت حدود اللامعقول، وكانت إنذاراً للمدمنين على غيهم وطغيانهم، وإرهاصاً بعهد جديد ما زلنا لم نستشف آفاقه.

فمن فرسان العهد الجديد الذين سيحملون راية الجزائر خفاقة إلى القرن الواحد والعشرين؟ هل هم أبناء الشهداء وأبناء المجاهدين، خميرة جبهة التحرير الأصيلة قبل أن تعفنها شهوات السلطة ويتسلط عليها المندسون الحاقدون و«الثوريون» المزيفون؟ أو هل هم هذا الشباب الإسلامي الذي يملأ المساجد والجمعيات والمدارس والجامعات، هذا السيل الجارف الذي ذَرَّ قرنُه مضيئاً كالشمس متشبعاً بأصالة الجزائر وانتمائها، مؤمناً بأن مستقبلها في الإسلام وبالإسلام؟ أو هل هم هؤلاء الأطفال الذين تفيض أعينهم نوراً وتشتعل جباههم طموحاً، وهم يغدون ويروحون على المدرسة الأساسية أو يملأون ساحاتنا العمومية بأصواتهم العذبة وحركاتهم البريئة؟

لا أُريد أن أكون متنبياً، ولا حتى بشيراً أو نذيراً. كل ما أنا مقتنع به هو أن على الجيل الذي احتكر السلطة منذ الاستقلال أن يرحل. فإذا كان فارساً فقد آن له أن يترجل، وإذا كان مندساً فقد حان له أن يقدم الحساب. وكل ما أنا مقتنع به أيضاً هو أن هناك جيلًا آخر من الشباب المتعلم والواعي لا تربطه أية روابط بصراعات حزبية قديمة ولا منازعات شخصية من رواسب عهد الثورة، شباب يريد أن يزف للجزائر في عرس وطني عظيم، فيداويها من الغضون والتجاعيد التي لحقت بها قبل الأوَان من إهانات وإذلال جيل احتكار السلطة، وليعيد لها بكارتها ونضارتها وحيويتها.

فعلى الجزائر أن تغتسل من همومها، وأن تنزع مساحيق الذل والإهانة عن وجهها. فالفارس الشاب آت، حاملًا مهر المستقبل على هامة جواده.

الجزائر 10 نوفمبر 1990

(*) نشرت في جريدة الشعب على حلقتين: 31 مارس، وأول إبريل 1991.

من أجل أحفادنا

لقد اطلعت باهتمام على جهودكم من أجل إعادة الاعتبار للإنسان الجزائري، الذي عانى من إرهاق وعنصرية الاستعمار الفرنسي عبر قرن وربع. وأني كمواطن وكأستاذ في التاريخ أبارك جهودكم وأتمنى لها النجاح.

وبهذه المناسبة أود أن أشير إلى أن تاريخ الجزائر خلال العهد الاستعماري مليء بالشواهد على معاناة شعبنا من الجرائم التي ارتكبت في حقه. ومن الممكن ذكر بعضها فيما يلي:

1 ـ الإبادة الجماعية. وقد وقعت في العديد من المناسبات نذكر منها (أ) مجزرة غار الظهرة 1845، حيث اختنق أثناءها بالدخان أكثر من ألف شخص في ذلك الغار على يدي الجنرال بيليسيى، عن عمد وسبق إصرار. (ب) مجزرة الزعاطشة 1849، التي احترقت بمن فيها من السكان عن طريق نسف المنازل، على يدى الجنرال (هيربيون). (ج) إحراق القرى والمداشر بمن فيها في بلاد القبائل سنة 1857، سيما في ناحية الأربعاء ناث إيراثن، وكذلك تخريب البيض سيدي الشيخ على سكانه خلال ثورة 1864. (د) إبادة جماعات كاملة من سكان سطيف وخراطة وقالمة سنة 1945.

2 ـ النفي الجماعي. تشهد السجلات على إجبار الجزائريين (رجالاً ونساءً) على مغادرة وطنهم والعيش في جزر نائية مثل سان مارغريت، وكالدونيا الجديدة، وكيان وغيرها. وقد نفي آخرون، فطلبوا العيش في بلاد عربية وإسلامية مثل الإسكندرية والحجاز وبلاد الشام. وهناك من غيبته المنافي، فلم يسمح له بالرجوع إلى وطنه أبداً. وهناك أطفال أخذوا كرهائن لإجبار آبائهم على الاستسلام مثل أولاد ابن رويلة، وابن علال إلخ.. بعد حادثة الزمالة الشهيرة (1843).

3 ـ مصادرة الأراضي والمنازل والممتلكات. وذلك بالنسبة لمن دافع عن وطنه أو عائلته

أو دينه. وهذه نقطة يمكن التوسع فيها، وعليها شواهد كثيرة، إذ أعطيت الأراضي والممتلكات المصادرة إلى الأروبيين المجلوبين بطريق الإغراء للعيش في الجزائر.

4 ـ الحكم بالإعدام أو بالسجن المؤبد والأشغال الشاقة والغرامة الثقيلة. على من دافع عن وطنه أو دينه أو عرضه. ولا سبيل إلى حصر حالات كهذه الآن، لكن يمكن ذكر مصير الشيخ بو زيان وابنه وأبي موسى الدرقاوي في الزعاطشة، ولاله فاطمة في بلاد القبائل، والشريف بوشوشه، وشريف ورقلة، والحاج الصادق في الأوراس.

5 ـ الاعتداء على حرمات الموتى. فقد ثبت أن مقابر المسلمين قد جرفتها الآلات وسويت بالأرض وأقيمت عليها طرق ومبانٍ، مثل ما حدث في السنوات الأولى للاحتلال للمقبرة التي كانت في باب الواد. كما وقع نبش القبور والتجارة بعظام الموتى مع عملاء بمرسيليا لصناعة بعض المساحيق وأنواع من السكر.

6 ـ إن ذاكرة الشعب ما تزال واعية لما حدث أثناء الثورة التحريرية من تعذيب وتقتيل وخطف وحشد وتخريب للمنازل واعتداء على الحرمات. ويكفي الرجوع إلى الوثائق والشهادات الوطنية وإلى ما كتبه بعض الفرنسيين والأجانب لكي يعرف شعبنا حقوقه التي لا يمكن التفريط فيها.

7 ـ إن عسكريين من أمثال كلوزيل وبوجو وبيليسيى ويوسف وسان طارنو وكاروبيير (الذي أحرق نارة)، وهيربيون، ثم دي غيدون وبيجار وماسو وسلان إلخ. ، وكذلك فرقة اللفيف الأجنبي، ومنظمة الجيش السري وغيرهما ـ جدير بالجزائريين أن لا يتسامحوا معهم وأن لا ينسوا أفعالهم أبداً، وأن يلتمسوا كل الطرق للحصول منهم على حقوقهم المعنوية والمادية.

* * *

هذا عن الجرائم في حق الأفراد والجماعات، أما الجرائم في حق الدولة فتتمثل في الاعتداء على السيادة والاستيلاء على خزائنها وانتهاب ما فيها من أموال ومجوهرات، وعلى أملاك الجيش، من ثكنات وقلاع وأسلحة وسفن حربية وتجارية وذخائر وثروات.

وهناك جرائم ضد مقدساتنا ومقوماتنا وأخلاقنا مثل:

أ ـ هدم المساجد والمؤسسات الدينية وتحويلها إلى أغراض دينية غير إسلامية أو إلى مصالح عسكرية وتجارية.

ب ـ الاستيلاء على الأوقاف (الأحباس) الإسلامية الكثيرة، التي كانت مصدراً لنشر العلم وإعالة الفقراء وتوفير التكافل الاجتماعي.

ج ـ فرض سياسة التجهيل المقصود التي دامت عشرات السنين.

د ـ المعاملة غير الإنسانية بتسليط (قانون الأهالي) الاستثنائي.

هـ ـ إجبار الشباب على التجنيد في حروب دولية لا تخدم وطنهم في شيء.

و ـ نشر إرهاب «ثقافي»، يعتمد على نظرية التفوق العنصري والإساءة إلى كل ما هو عربي من لغة وتراث وتاريخ وجنس، وإشاعة كلمات وتعابير بذيئة لوصف شعبنا مثل (البيكو) و (الراطون) و (الموكيرة).

ز ـ الاعتماد على سياسة «فرق تسد» في الهيمنة والتسلط على السكان.

ح ـ نهب الوثائق (الأرشيف) والمخطوطات الوطنية.

إن الشعب الذي يتسامح في حقه شعب بليد، فاقد للحس التاريخي، وحاشا شعبنا أن يكون كذلك. وإني على يقين أنه حتى ولو تسامح جيلنا نحن الآن، فسيأتي جيل آخر، يطالب بهذا الحق كما يحاسبنا نحن الذين تسامحنا في حقه، في وقت يعد فيه التسامح بلادة وإهداراً للوعي التاريخي، بل قد يكون خيانة.

فمن أجل الأبرياء الذين اختنقت أصواتهم في السجون والمنافي البعيدة، وهم في أحر الشوق إلى ذويهم ووطنهم، ومن أجل المواطنين الذين استشهدوا دفاعاً عن الشرف والأرض والدين، ومن أجل الجزائريين الذين افتقروا بعد غنى وذلوا بعد عز نتيجة مشاركتهم في تحرير بلادهم خلال العهد الاستعماري، أضم صوتي إلى صوتكم وأضع يدي في يدكم وفي يد كل من يعمل على نشر الوعي بالحقوق المنسية بين المواطنين، حتى لا تحاسبنا الأجيال القادمة على أننا كنا جيلاً بليداً أو غبياً، أو فاقداً للذاكرة التاريخية. «وما ضاع حق وراءه طالب».

الجزائر في 13 - 6 - 1990

(*) جريدة «المساء» تاريخ 18 يونيو، 1990. وقد أهدينا هذا الموضوع إلى الأستاذ بشير بومعزة بمناسبة تأسيسه لجمعية 8 مايو 1945 لتحاسب العدو عن جرائمه وتطالبه بحقوق الجزائريين.

المستشرقون الفرنسيون وتعليم اللغة العربية للأوروبيين (*)

عندما يذكر الاستعمار الفرنسي للجزائر يتبادر إلى الأذهان موقفه من اللغة العربية. والمشهور عنه أنه حارب هذه اللغة بمختلف الوسائل حتى عجم لسان أهل الجزائر أو كاد وفرض عليهم لغته الفرنسية. وبحثنا هذا ليس تأكيداً أو نفياً لهذا الموقف، وإنما هو يتناول جانباً آخر، وهو توظيف الفرنسيين للغة العربية لمصالحهم الاستعمارية في الجزائر ومدى نجاحهم أو فشلهم في ذلك، والطرق التي استعملوها للوصول إلى ذلك الهدف، والأشخاص الذين جندوهم لتحقيقه، والمراحل التي مرت بها التجربة التي قد تكون فريدة من نوعها.

وهناك تطورات ارتبطت بهذه التجربة نذكرها اختصاراً قبل الدخول في الموضوع، وهي:

أولاً : أن الحملة الفرنسية على الجزائر قد وقعت بعد ثلاثين سنة من الحملة الفرنسية على مصر، وهي الحملة التي تركت بصماتها على الشرق وجعلت الاستشراق الفرنسي ينشط في تحقيق ما عجز عليه الجيش. وسنرى أن الفرنسيين استفادوا في الجزائر من تجربتهم في مصر من عدة نواح، وخصوصاً فيما يتعلق باللغة العربية.

ثانياً : أن بقايا المترجمين في حملة نابليون الفاشلة على مصر هم الذين تولوا

(*) البحث الذي قدمناه لدورة مجمع اللغة العربية بالقاهرة: سنة 1989. وقد نشر في جريدة (الشعب) على حلقات، أولها 23 مايو، 1991، ولكن خلاصته نشرت في نفس الجريدة 20 مارس 1989. كما نشر في (مجلة مجمع اللغة العربية) بالقاهرة، الجزء 64، مايو 1989، ص 164 - 186.

الترجمة لجيش بورمون [1] في الجزائر. وكان من هؤلاء التراجمة رجال «مشارقة» من مصر وسورية [2]، ورجال «أروبيون» من فرنسيين وغيرهم.

ثالثاً : أن نجاح الحملة الفرنسية وعمليات التوسع في الاحتلال وما رافق ذلك من نشأة الإدارة الفرنسية ومن استيطان آلاف الأروبيين في الجزائر، كل ذلك جعل معرفة الفرنسيين للغة العربية أمراً ضرورياً لكي يسهل عليهم الاتصال بالجزائريين (أو الأهالي كما كانوا يسمونهم). فواضح إذن أننا نتكلم هنا عن معرفة الفرنسيين وليس الجزائريين للغة العربية.

فكيف بدأت وتطورت هذه المعرفة الفرنسية للغة العربية في الجزائر؟ لقد بدأت بتجنيد فرقة من المترجمين لمرافقة الحملة، أطلق عليها «فرقة المترجمين العسكريين» رغم أن منهم القسيس والمدرس والتاجر وهلم جرا. وقد كان بعض هؤلاء من مواليد مصر وسورية وبعضهم من تلاميذ سيلفستر دي ساسي [3] عميد مدرسة اللغات الشرقية بباريس حينئذ. ومن المترجمين الشرقيين نذكر زكار الذي تعاون مع دي ساسي على ترجمة البيان الفرنسي للجزائريين قبيل نزول الحملة، وهو من مواليد دمشق [4]. وأثناء

---

(1) الكونت دي بورمون كان وزيراً للحربية في عهد شارل العاشر، وتولى قيادة الحملة الفرنسية، وقد عزل بعد أقل من شهر من احتلال مدينة الجزائر. لأن انقلاباً حدث في فرنسا أطاح بعرش شارل العاشر وجاء بالملك لويس فيليب يوليو 1830.

(2) يقول شارل فيرو (مترجمو جيش إفريقية)، الجزائر، 1876، أن معظم المترجمين الأوائل في الجيش الفرنسي كانوا من مواليد بلدان عديدة: سورية، مصر، تونس، الجزائر، طنجة، مالطة، إلخ. انظر المقدمة.

(3) دي ساسي de sacy (1758 ـ 1838). لم يزر الجزائر، ولكنه شجع على إنشاء كرسي العربية فيها وهو الكرسي الذي تولاه عدد من تلاميذه، وعلى رأسهم برينييه Bresnier. ويعتبرونه «منشىء علم الاستشراق بأوروبا». ومن مؤلفاته قاموس عربي ـ فرنسي. انظر عنه (حوليات معهد الدراسات الشرقية)، الجزائر، م 3، 1937، ص 1 ـ 5. وكذلك عبد الرحمٰن بدوي (موسوعة المستشرقين)، بيروت، 1984، ص 226 ـ 232.

(4) جان شارل زكار، ولد بدمشق سنة 1789 ثم أصبح قسيساً في إحدى كنائس مرسيليا، وعند الإعداد لحملة الجزائر سمي مترجماً فيها مع بقائه على وظيفه الديني حتى أنه هو الذي ألقى أول قداس في مدينة الجزائر على أثر الاحتلال وبحضور زعماء الحملة، ثم أصبح ملحقاً بمكاتب الولاة الفرنسيين الذين تداولوا على الجزائر إلى عهد بوجو (1845). وفي هذه السنة وضع (زكّار) تحت تصرف أسقفية الجزائر الناشئة.

وجوده بالجزائر قام زكار بتدريس اللغة العربية للأوروبيين مدة ثلاث سنوات. ومنهم جورج غروي السوري الأصل أيضاً والذي وزع البيان المذكور على الجزائريين ثم غامر بحياته وذهب إلى الداي (الباشا) طالباً منه التفاوض والخضوع لمطالب الفرنسيين فقتله. ومنهم أيضاً إبراهام دنينوس الذي كان من مواليد الجزائر [1]. وقد كتب عدة أعمال عن اللغة العربية منها معجم عربي ـ فرنسي، وزع على ضباط الحملة. إضافة إلى جوني فرعون الذي كان من مواليد القاهرة، والذي سيرد ذكره.

وبعد الحملة بدأت عمليات الاحتلال وإقامة المنشآت الإدارية والاستيطان، واحتاج النظام الاستعماري إلى معرفة البلاد وأهلها، وكانت اللغة العربية هي الوسيلة الضرورية لهذه المعرفة. وكانت العربية في الجزائر تعتمد، مثلها في ذلك مثل العربية في مختلف أقطارها، على الفصحى كلغة ثقافية مكتوبة، وعلى العامية كأداة اتصال بين السكان متعلمين وأميين، بل أن المدن الساحلية، وخصوصاً مدينة الجزائر، كانت تتوفر على لهجة تكاد تكون دولية، وتسمى باللغة الإفرنجية (Langua Franqa = لانقا ـ فرانكا)، وهي عبارة عن مفردات خليط يتداولها التجار والبحارة لقضاء مآربهم في موانيء البحر الأبيض. وتتألف من كلمات عربية وتركية وإيطالية وإسبانية وبروفانسالية إلخ. وليست هذه اللغة الخليط هي الوسيلة التي سيفهم بها الفرنسيون الجزائريين ولا هي اللغة الإدارية أو العلمية التي سيعتمدونها في مصالحهم، فلا بدّ إذن من البحث عن وسيلة أخرى.

يقول أحد المستشرقين الفرنسيين: لقد كان على «السادة الجدد» (يعني الفرنسيين) أن يستعملوا اللغة العربية في الإدارة وفهم السكان. ولا يمكن مطالبة المنهزمين (يعني الجزائريين) بتعلم لغة الغزاة فوراً. بالإضافة إلى أن نشر اللغة العربية بين الضباط والموظفين كان يعتبر وسيلة قوية للتقارب بين الأعراق (Races) التي يبعدها عن بعضها الأصل والدين والعادات. لقد كان كل واحد مقتنعاً بذلك، وكان الرأي العام

---

(1) دنينوس Daninos ولد بالجزائر سنة 1797، وقد تعلم العربية وأصبح مترجماً بها في إحدى المحاكم بفرنسا. وعند توجه الحملة إلى الجزائر (1830) عين المترجم ـ الدليل لها. انظر شارل فيرو (مترجمو جيش إفريقية)، الجزائر 1876، ص 19. انظر عنه أيضاً هنري ماسيه (الدراسات العربية في الجزائر 1830 ـ 1930) منشورات (المجلة الافريقية)، رقم 356 ـ 357، 1933، ص 2.

كله مع هذه الفكرة [1]. فاللغة العربية في الجزائر كانت لغة الحديث منذ قرون، ودراستها بطريقة جادة يمكن أن تقدم للفرنسيين فوائد جمة، وذلك بإقامة علاقات عديدة مع الأهالي والتعرف أكثر على الشعب «الذي دعينا ليس فقط لحكمه ولكن لإدخاله بالتدرج إلى عالم أفكارنا وحضارتنا». وبذلك يتعرف الفرنسيون على حاجة الجزائريين ورغباتهم وآلامهم لكي «نجعلهم يتذوقون تحسيناتنا ويتعودون على اعتبارنا كحماة لمصالحهم وممدنين لبلادهم، وليس كغزاة تساندهم الأسلحة». ويضيف هذا المستشرق الخبير في شؤون الاستعمار: «أن دراسة أدب الجزائريين سيؤدي إلى معرفة عبقريتهم وأصالة فكرهم وشعرهم المؤثر، ومعرفة كتبهم في العلوم والتاريخ والفقه والدين، ومن ثمة معرفة أصول أفكارهم وأحكامهم وتقاليدهم»[2]. وقد عبّر أكثر من واحد على حاجة الفرنسيين إلى تعلم العربية للأغراض المذكورة [3]. ولكن ذلك لم يكن محل اتفاق مطلق، كما ادعى البعض، بل أن هناك من الفرنسيين من ذهب إلى أن على الأهالي أن يدرسوا اللغة الفرنسية بصفتهم مغلوبين، وليس على الفرنسيين أن يدرسوا اللغة العربية لأنهم هم الغالبون[4].

وأول من عهد إليه الفرنسيون بتدريس اللغة العربية للأوروبيين في الجزائر هو جوني فرعون الذي كان من مواليد القاهرة [5]، وكان أول أستاذ للغة العربية في الجزائر في

---

(1) نقل ذلك كور A. Cour (ملاحظات على كراسي اللغة العربية في الجزائر)، في المجلة الإفريقية رقم 318، 1924، ص 20، نقلاً عن فورميسترو Fourmestraux في كتابه (التعليم العمومي في الجزائر من 1830 ـ 1880)، باريس، 1880.

(2) كور، ص 31 ـ 32.

(3) انظر مثلاً فيرو، ص 19.

(4) كتب ذلك ماشويل L. Machuel، أستاذ اللغة العربية في ليسيه الجزائر، سنة 1875. انظر كتابه (طريقة لدراسة العربية العامية Méthode pour L'Etude de L'Arabe Parlé)، مقدمة ط. 2. وقد أعيد طبع الكتاب عدة مرات.

(5) ولد جوني فرعون في القاهرة سنة 1803. وأبوه هو إلياس فرعون السوري الأصل، وقد عمل إلياس مترجماً في الجيش الفرنسي أثناء الحملة على مصر. وبعد خروج الحملة من مصر رافق جوني والده إلى فرنسا، والتحق بمدرسة اللغات الشرقية بباريس وأصبح سنة 1821 أستاذاً للاتينية في كوليج سان بار ثم في سنة 1825 أستاذاً للفرنسية في الكوليج المصري بباريس، ثم بعد سنتين أصبح مشرفاً على التلاميذ المصريين الضباط بمدينة طولون. وعند انطلاق الحملة على الجزائر من طولون انضم جوني إليها. وفي سنة 1831 أصبح مترجماً وكاتباً خاصاً في الإدارة الفرنسية الجديدة =

العهد الفرنسي. وقد ألف عدة كتب لتلاميذه، وكوّن منهم معربين بارزين في صف الجيش الفرنسي مثل: لاموريسير[1]، وبيليسيي دي رينو[2]، ودوماس[3]، إلخ.

أما قصة إسناد دروس اللغة العربية إلى جوني فرعون فنسوقها باختصار. فقد جاء إلى الجزائر متصرف مدني، اسمه جنتي دي بوسي DE Bussy، كان يحمل أفكاراً حضارية يريد غرسها في الجزائر تتلاءم مع سياسة سيده الدوق دو روفيقو (قائد جيش الاحتلال) الذي قال عنها «أن الجزائر لن تكون فرنسية فعلاً إلا إذا أصبحت فيها لغتنا (الفرنسية) هي السيدة وانتشرت فيها الفنون والعلوم التي شرفت بلادنا»، وبناء على هذه التوصية قام دي بوسي بإنشاء مكتبة عامة جعل نواتها من المخطوطات العربية التي جمعت من المساجد وغيرها، ومطبعة عربية ـ فرنسية لطبع المنشورات الرسمية، وجريدة باسم Le Moniteur Algérien بالفرنسية لنشر أخبار الحكومة. ومن ذلك إنشاؤه لدروس فرنسية موجهة لحضر مدينة الجزائر ويهودها، ودروس بالعربية موجهة للأروبيين.

والملاحظ هو أن دي بوسي جعل دروس الحضر واليهود إبتدائية ولم يولها الاهتمام الذي أولاه لدروس العربية الموجهة إلى الأروبيين فلم يشترط هناك في الأستاذ ولا في

= بالجزائر. وفي سنة 1833 عمل كاتباً (سكرتيراً) ومترجماً للجنة الإفريقية التي أرسلتها حكومة باريس إلى الجزائر لتحقق في الأوضاع وتوصي إما بالاحتفاظ بالجزائر وإما بالجلاء عنها. ولازم جوني اللجنة ثلاثة أشهر مما جعله يتوقف عن دروسه. ويقول عنه فيرو أنه قد أدى خدمات عديدة ومتنوعة لفرنسا. وقد ظل يؤدي هذه الخدمات إلى وفاته بفرنسا في (Saumur) سنة 1846. انظر عنه فيرو، ص 229 - 232، وكور، ص 21، وماسيه، ص 3 - 4.

(1) لامور سيير، كان من أتباع حركة سان سيمون، وتزوج من جزائرية، وتولى الشؤون العربية فترة في الإدارة الاستعمارية، وإليه سلم الأمير عبد القادر سيفه وجواده عند هزيمته سنة 1847. وقد ترقى في الجيش حتى وصل إلى رتبة جنرال.

(2) اشتهر بكتابه (الحوليات الجزائرية) في جزئين. وبعد أن تولى عدة وظائف في الجزائر، عين قنصلاً لبلاده في طرابلس وفي هايتي وغيرهما وتوفي سنة 1858. انظر عنه المجلة الإفريقية رقم 11 (1858)، ص 419 ـ 426.

(3) يوجين دوماس، تولى قنصلية فرنسا في معسكر، عاصمة الأمير عبد القادر، 1837 ـ 1839. كتب عدة كتب عن (المرأة العربية) و(الخيول العربية)، والكتاب الأخير مترجم إلى الإنكليزية. وترقى إلى رتبة جنرال.

المستوى ما اشترطه هنا، ولكنه جعل كل الدروس عامة ومجانية. واشترط في أستاذ العربية مؤهلات عالية. فأرسلت إليه الوزارة من باريس أنها وضعت تحت تصرفه أستاذ اللغة العربية في كوليج لويس لوقران Louis Le Grand واسمه أعقوب (يعقوب) المصري ولكن هذا توفي قبل التحاقه[1]. عندئذ أسند دي بوسي تلك الوظيفة إلى جوني فرعون ووضع تحت تصرفه بناية تابعة للإدارة، وهكذا أخذ جوني يعطي دروساً مجانية ورسمية للأروبيين أيام الثلاثاء والخميس والسبت من الثالثة إلى الرابعة، ابتداءً من 1832/12/6.

وتذكر المصادر الفرنسية أن دروس جوني فرعون العربية كانت ناجحة للغاية، فكان جمهورها الأروبي قد ضاقت به البناية مما اضطر جوني إلى تبديل المكان عدة مرات. وفي هذه السنة أيضاً أصدر جوني فرعون أول كتاب في النحو العربي، وهو كتاب مدرسي موجه لتلاميذه[2]. وخلال السنة الموالية أصبح لجوني فرعون درسان في العربية ـ وكلاهما بالعامية ـ درس عام يبدأ من منتصف أكتوبر على الساعة الحادية عشر والنصف، ودرس خاص بالأشخاص الذين لا يستطيعون حضور الأول، ولم تكن الدروس مجانية بل إنه جعل رسماً بـ 45 فرنكاً على الدرس الخاص للفرد، ومدته ثلاثة أشهر، ثلاث مرات أُسبوعياً بمعدل ساعة لكل مرة. وبالإضافة إلى تدريس العربية (العامية) للأروبيين، وتأليف الكتب المدرسية لتلاميذه، كلفته الحكومة الفرنسية بوضع تقرير عن المصطلحات العربية في القضاء الإسلامي وفي التوثيق بالمحاكم، كما أنه ساهم في إنشاء فرقة خاصة بالمترجمين المحلفين القضائيين (سنة 1835)، إلى جانب

---

(1) كذا مكتوباً في المصادر الفرنسية (Agoub)، وكان يعقوب في خدمة الحملة الفرنسية على مصر، ثم خرج معها إلى فرنسا حيث بقي مترجماً ومدرساً للغة العربية إلى أن وقع تعيينه في الجزائر الذي لم ينفذ إذ توفي قبل التحاقه. وكان يعقوب من أقباط مصر، وقد ألّف مجموعة من القصص الخيالية العربية باللهجة العامية تحت عنوان (المزهر Lyre). انظر كور، ص 24.

(2) يذكر كور، ص 24، أنه أول كتاب صدر عن المطبعة الحكومية بالجزائر. وهو في اللهجة العامية التي لا ندري من أين تعلمها جوني فرعون، ويذكر ماسيه أن عنوان الكتاب هو (النحو الابتدائي للعربية الدارجة أو الجزائرية لاستعمال الفرنسيين) وأنه صدر سنة 1832. كما يذكر نفس المصدر أن جوني فرعون قد حاول تبسيط الكتاب بإصداره في السنة الموالية بعنوان (موجز النحو العربي المبسط والمنقح). انظر أيضاً ماسيه، ص 4.

فرقة المترجمين العسكريين[1].

* * *

ورغم الدور الذي لعبه جوني فرعون في تدريس العربية للأوروبيين ونجاحه المنوه به في المجالات الأخرى، فإنه كان ينظر إليه على أنه ليس من أصل فرنسي، وأنه لم يكن مستشرقاً بالمعنى الدقيق للكلمة. وعندما استحدث الفرنسيون كرسي اللغة العربية Chaire de Langue Arabe في الجزائر سنة 1832، استشاروا عميد المستشرقين في باريس في الشخص الذي يقترحه له، فأشار عليهم بتلميذه لويس برينييه Bresnier[2]، ومنذ ذلك الحين تحول درس Cours العربية إلى كرسي Chaire العربية وتولى برينييه مكان فرعون.

وتذكر المصادر الفرنسية أن برينييه خير مؤهل لهذه المهمة. فهو مستشرق بالاختصاص وفرنسي بالأصالة، ومن تلاميذ مدرسة اللغات الشرقية وعلى رأسها دي ساسي، ومن شيوخه فيها أقطاب الاستشراق الفرنسي عندئذ: كاترمير، وجوبير، وغارسان دي طاسي، ودي بيرسوفال، وجان مارسيل. وكان برينييه من مواليد مونتقري Montegris سنة 1814، اشتغل في الطباعة أول الأمر ثم شغف باللغات الشرقية وجاء إلى باريس لدراستها على أهل الاختصاص في مدرسة اللغات الشرقية. وقد استمر برينييه في تولي كرسي العربية في مدينة الجزائر من 1836 إلى وفاته سنة 1869. وأثناء ذلك ألف

---

(1) كان المترجمون العسكريون هم صلة الوصل بين الجزائريين وسلطات الاحتلال. ويذكر شارل فيرو، ص 86، أن سمعة هؤلاء المترجمين كانت سيئة وغير مشرفة إلّا ما ندر. فقد كانوا خليطاً من مختلف الأجناس، وأضيف إليهم بعض الأهالي الذين يعرفون شيئاً من الفرنسية، كما انضم إليهم عدد من اليهود الجزائريين لأنهم كانوا أكثر صلة بأوروبا من المسلمين بحكم المعاملات التجارية مع أهلها.

(2) انظر عنه ماسيه، 5 - 9. وقد خصص له عبد الرحمٰن بدوي في (موسوعة المستشرقين) بضعة أسطر فقط، ص 56 - 57، ولم يذكر بدوي أن العربية التي كان يعلمها برينييه إنما هي العامية، كما أنه لم يذكر أهداف التعليم الذي كان يقدمه، وقد اعتمد بدوي في ذلك على مرجعين. انظر عنه كور، ص 27 - 39 وما بعدها.

عدة كتب لتلاميذه سنذكر بعضها، وشارك في عدة مشاريع علمية مثل مشروع (اكتشاف الجزائر العلمي) الذي أشرفت عليه الحكومة الفرنسية (1849)، وتأسيس الجمعية التاريخية الجزائرية (1856) والمجلة الافريقية المجسدة لنشاط هذه الجمعية. كما أنه أخرج أفواجاً من المترجمين (العسكريين والقضائيين) والمدرسين للغة العربية في الجزائر.

افتتح برينييه أول درس له في العربية العامية خلال يناير 1837. وتنويهاً بالدرس وصاحبه، نشرته الجريدة الرسمية عندئذ (لومونيتور) بحذافيره. وجاء فيه أن الهدف من هذا الدرس العام هو تعريف الأروبيين بمبادىء اللهجة العامية في «ممتلكاتنا الإفريقية» (الجزائر) وبمبادىء اللغة المكتوبة. وأشار إلى أن معرفة العربية قد أحس بها جميع الفرنسيين في الجزائر فهي التي يتكلم بها الأهالي وهي المستعملة في جميع العلاقات العائلية والتجارية، وقال إن كل فرد من الفرنسيين يشعر بضرورة توصيل حاجته إلى الأهالي دون واسطة. ونوه كذلك باللغة العربية فقال إنها غنية جداً في تعابيرها، وغنية جداً في أشكالها، ورشيقة جداً في أساليبها. والفرق بين المكتوبة والمنطوقة يشكل ما سماه الآخرون قبله: العربية الأدبية والعربيه الدارجة. وعدد برينييه الفروق بين الفصحى والعامية قائلاً إن أصفى اللهجات هي لهجة اليمن حيث تأصلت العربية وحيث ولد (كذا) محمد بن عبد الله ﷺ الذي يعتبر كتابه نموذجاً رائعاً إذا لم يكن في وضوح الأفكار فعلى الأقل في رشاقة الأسلوب، واعتبر برينييه أن اللهجات العربية أخذت تفترق عن بعضها وتبتعد عن الأصل، وادعى بأن لهجات شمال إفريقية أكثرها ابتعاداً[1].

وقال برينييه عن طريقته في التدريس أنه سيجعل دروسه على قسمين: الأول خاص باللهجة الجزائرية وذلك بتوضيح تعابيرها الشائعة واستعمالاتها وتدريب السامعين عليها. واشترط ضرورة تعلم الحروف العربية سواء تلك التي قال عنها أنها معروفة في الشرق، أو الخاصة بالمغرب العربي والتي قال إنها تختلف في الخط الكوفي، أو العربية القديمة. ولاحظ أن الكتب التي تعين على هذا المستوى مں الدرس غير متوفرة في وقته إلا قليلاً وغير مختصة.

---

(1) الدرس (أو المحاضرة) منشور في (المونيتور)، يناير، 1837 . وأورد خلاصته هنري ماسيه، ص 5. وكانت عبارة (ممتلكاتنا) هي التي يطلقها الفرنسيون على الجزائر عندئذ، كما أن تعبير إفريقيا، والإفريقية كان يطلق على الجزائر وما يتصل بها في بادىء الاحتلال.

أما القسم الثاني من دروسه فقد وجهه إلى الأشخاص الذين لهم معرفة بالعربية والراغبين في معرفة الكتابة. ولهؤلاء قدّم برينييه النظرية النحوية وتطبيقاتها على ترجمة النصوص المختلفة. وقد اختار لهم من هذه النصوص مجموعة من ألف ليلة وليلة لأنها في نظره تعطي لتلاميذه نموذجاً بسيطاً وسهلاً وتعابير سعيدة ومتنوعة. كما عين لهم كتاب النحو للمستشرق دي ساسي وكتاب نحو العربية العامية لبير سوفال. وبعد سنة من تجربته في التدريس بالجزائر كتب برينييه مقالة في (المجلة الآسيوية) أوضح فيها أفضل الطرق لتدريسها. وقد رأى ضرورة أن يقضي الدارس سنة كاملة في تعلم العربية المكتوبة (الفصحى؟) قبل دراسة العامية.

وكانت حصصه الأسبوعية مقسمة كالتالي: ثلاث حصص للتدرب على العربية الدارجة، وحصة للنحو والإملاء والأسلوب، وحصة لشرح نصوص عربية أدبية وعلمية، وحصة لترجمة الرسائل والنصوص الرسمية والكتابات المتداولة. وكان برينييه يلح على أن يخدم تعليم اللغة البحثَ اللغوي والمواد التاريخية والأدبية، وتوفير الوسائل للفهم والاتصال التلقائي عن طريق التعبير الشفوي والكتابي. كما كان يلح على ضرورة الجمع بين المعرفة النظرية والعملية لكي يخدم أحدهما الآخر. وفي هذا النطاق ألف برينييه مجموعة من الكتب معظمها موجه لطلابه، ولكن بعضها بقي مرجعاً لمدرسي العربية من المستشرقين حتى بعد وفاته[1].

وفي مؤلفاته أعطى برينييه لطلابه نماذج من روح الشرق في العناوين التي اختارها بالعربية وفي الألوان والتزاويق للغلاف. مثلاً في كتابه (المختارات) المطبوع سنة 1845 زخرفت صفحة الغلاف الداخلي بزخارف عربية - إسلامية، ولونت بألوان متناسقة، وفي وسطها عنوان الكتاب بالعربية هكذا (جامع المكاتيب في العربية والمعاني الغرايب

---

(1) من مؤلفاته: 1 - ترجمة الأجرومية للصنهاجي والتعليق عليها. 2 - المجموعة العربية الابتدائية المختارة (Anthologie)، 3 - مختارات عربية Christomathie وهي التي ضمت عدداً كبيراً من الرسائل والنصوص الرسمية وغيرها من الوثائق المعاصرة. 4 - الدروس العملية والنظرية في اللغة العربية الذي طبع عدة طبعات. 5 - عناصر الخط العربي، سنة 1855. 6 - مبادىء اللغة العربية، سنة 1867. وكان برينييه يحسن التركية (العثمانية) والفارسية أيضاً. ومما يذكر أنه قبل تأليفه الكتب لتلاميذه، وزع عليهم (1837) معجم المستشرق جان جوزيف مارسيل في اللهجات العامية في الجزائر وتونس ومصر. وهو معجم (Vocabulaire) فرنسي - عربي مطبوع في باريس.

للشيخ النحوي المدرس إبريني، لطفه الله به)[1]. كما أن كتابه (الدروس العملية والنظرية للغة العربية) قد وضعت له لوحة فنية أمامية ملونة على الطراز العربي - الإسلامي وكتب فيها العنوان بالعربية هكذا (مفتاح كنوز النحو والأدب لفتح علوم العرب)[2].

وقبل أن نطوي صفحة الحديث عن برينييه، نذكر ملاحظتين قالهما عن اللغة العربية بعد تجربته معها. الملاحظة الأولى ما جاء في مقدمة كتابه (المجموعة العربية) من أن العربية غنية فقط بأشكال الكلمات وتنوعها والمترادفات، وأنها بعيدة عن أن تقدم، في حالتها الحاضرة وربما في المستقبل، الطاقات والسهولة التي تقدمها اللغات الأروبية الرئيسية ولا سيما الفرنسية [3]. وفي نفس الكتاب انتقد برينييه طريقة الكتابة العربية في الجزائر قائلاً إنها غير فنية وغير متناسبة الأجزاء بخلاف ذلك في الشرق حيث الخط وفن الكتابة يمتازان بالذوق والتناسب. ولكنه لاحظ أن في فن الكتابة الجزائرية خصائص أساسية لا يدركها المرء إلى بعد الممارسة.

أما الملاحظة الثانية فهي حثه الفرنسيين على تعلم اللغة العربية لكي تكون وسيلتهم إلى معرفة الشعوب الأخرى. فقد قال في مقدمة كتابه (الدروس العملية) إن اللغة العربية ليست وسيلة فرنسا للاتصال بعالم الأهالي (الجزائريين) فقط بل بالعالم العربي - الإسلامي أجمع. وقال إن معرفة اللغة العربية ستجعل العالم الأروبي يربط علاقات بالشعوب الإسلامية وهي علاقات لا تكفي فيها الكتب بل لا بدّ فيها من التعبير الشفوي أيضاً[4].

إن دور برينييه في ترويج العربية بين الأروبيين لم يختره لنفسه فقط بل اختير إليه. وكان عليه أن ينفذه بدقة ونشاط لأنه بذلك يحقق أهداف الإدارة الاستعمارية. وهذه رسالة المتصرف المدني بريسون Bresson، تشهد بذلك. وكان بريسون قد خلف جنتي دي بوسي في الإدارة المدنية بالجزائر 1836، وقد

(1) اطلعنا على ط. 2 من الكتاب، باريس - الجزائر 1857 .
(2) طبع عدة طبعات، 1846، 1855، 1915.
(3) المقدمة، ص 5ط. باريس 1852.
(4) مقدمة ط. 3 ، 1915.

سارع بكتابة رسالة إلى المفتش العام للتعليم جاء فيها أن مهمة فرنسا في الجزائر تتوقف على دراسة العربية والتوسع فيها، وذلك لمعرفة الأهالي والاتصال بهم، وأنه لا يكفي في ذلك الاعتماد على بعض المترجمين. وقال إن إنجاز الاستعمار Colonisation يتوقف على نجاح برينييه في مهمته، وإن الحكومة لم تختره لذلك إلا لثقتها فيه وتقديرها له. وعليه أن يثبت ذلك، كما عليه أن لا ينسى أن الدرس الذي يلقيه في اللغة العربية ليس درساً عادياً، لأنه درس جاء بعد احتلال الجزائر فاكتسب بذلك أهمية سياسية ومنفعة عظيمة. وعلى برينييه أيضاً أن يعمل على توسيع المعرفة في العربية الدارجة وأن لا يقتصر في ذلك على لهجة مدينة الجزائر بل عليه أن يفعل نفس الشيء مع لهجات التل وقبائل زواوة وقبائل السهول والجبال عندما تستطيع فرنسا الوصول إلى هذه المناطق (1).

وكان لبريسون مخطط آخر أيضاً كشف عنه في هذه الرسالة التي تعكس اهتمام الفرنسيين المبكر بدراسة العربية كوسيلة للاحتلال والتوسع. فقد جاء في نفس الرسالة أنه (بريسون) يتطلع بكل رضى ممزوج بالأمل أن يرى الشباب الأروبي في الجزائر، وقد درس العربية واستفاد منها في الفلاحة والتجارة وفي الوظائف العمومية، لأن الإدارة، كما قال، تخطط أن لا تقبل في المستقبل في هذه الوظائف إلا الأروبيين الذين يعرفون العربية والفرنسية معاً، بل إن المترجمين أنفسهم سيقع تفضيل الذين درسوا منهم في الجزائر على الذين درسوا خارجها. ومن أجل ذلك طلب بريسون من مفتش التعليم أن يكشف للآباء عن هذه النية، وأن يطبع الكتب الابتدائية، وأن يشتري الكتب الضرورية، وأن يفتح أقساماً جديدة للعربية في المدارس الفرنسية، وأن يحدث مسابقات وجوائز لهذا الغرض)(2)

* * *

---

(1) كان الاحتلال الفرنسي عندئذ (1837) ما يزال مقصوراً على بعض المدن الساحلية.

(2) رسالة بريسون إلى المفتش العام للتعليم نشرتها (لومونيتور) في 10 فبراير 1837. انظر كور، ص 33 ـ 35.

والغريب أنه في الوقت الذي يعلن فيه بريسون عن مخططاته لنشر العربية بين الأروبيين في الجزائر كان يحرم الجزائريين من تعلم لغتهم. وقد استولى الفرنسيون على المؤسسات الدينية والتعليمية، وحولوا أعداداً منها إلى كنائس وملاجىء ومخازن ودكاكين. كما استولوا على الأوقاف الإسلامية التي كانت تغذي التعليم ورجال الدين والعلم وترعى المكتبات.

ولكن تطلعات بريسون لم تتحقق كلها وبسهولة، بل أن الطريق كان مليئاً بالعثرات والنتائج المخيبة، كما سنرى. فلم تحن عشرية الأربعين حتى كان نظام معرفة العربية للأروبيين في حاجة إلى إصلاح ومراجعة. وقد بدىء في إصلاح فرقة المترجمين العسكريين سنة1842. وذلك بإجراء امتحان لهم يتسابقون فيه على تصنيفات ورتب محددة. وكان مقرر اللجنة هو برينييه نفسه. وقد ترشح للامتحان عدد من تلاميذه وتقدم خريجو كرسي (حلقة) العربية في الجزائر على من عداهم من المترجمين. وأصبح المترجمون العسكريون هم اليد اليمنى للإدارة الاستعمارية في الجزائر إذ كانت البلاد كلها محكومة بنظام عسكري دقيق (تابع لوزارة الحربية)، وكانت «المكاتب العربية» التي تتولى شؤون الجزائريين منتشرة عبر الأجزاء المحتلة من الجزائر وكان على رأس كل مكتب عربي[1] ضابط فرنسي يعرف العربية بالطريقة التي كان يعلم بها برينييه. وبذلك النوع من الامتحان أُخْرِج من المترجمين العسكريين من لا هدف له إلا المصلحة الشخصية، أو المرتزق. ويستعمل فيرو كلمة «التطهير» في هذا المجال.

وأمام حاجة الإدارة الاستعمارية إلى موظفين فرنسيين يعرفون العربية وأمام انخفاض عدد الحضور[2] لدروس برينييه، فإن الحاكم العام، المارشال بوجو، استصدر مرسوماً ملكياً سنة 1845 ينص على أنه ابتداءً من 1847 سيكون من المحتم على كل طالب وظيف من المدنيين أن يكون عارفاً بالعربية. ولكن هذا المشروع الطموح لم ينفذ في النهاية، لأن بوجو صاحب الفكرة غادر الجزائر في منتصف 1847، ولكن ثورة 1848 بفرنسا قد غيرت نظام الحكم كما غيرت من سياسة فرنسا نحو التعليم في الجزائر على العموم[3].

(1) «المكتب العربي» مصطلح يعني مركز السلطة الفرنسية لإدارة شؤون الأهالي في الأمن والقضاء ونحو ذلك، وقد بقي إلى سنة 1870، ثم انحصر في المناطق الجنوبية فقط.

(2) يذكر كور، ص 39، أن عدد الحضور لدروس العربية قد انخفض تدريجياً حتى وصل إلى 12 شخصاً فقط في درس العربية العامية وعشرة فقط في العربية الفصحى. ويعلل كور لذلك بقوله أن هجرة الأروبيين إلى الجزائر كانت إلى ذلك الحين (1844) محصورة في المدنيين الأميين بصفة عامة، وابتداءً من 1845 حلّ بالجزائر شباب متعلم للاستيطان والعيش فيها، حالماً بمستقبل مليء بالوعود.

(3) من ذلك أن قرار 16 أوت 1848 نص على إلحاق المدارس الفرنسية والإسرائيلية في الجزائر بوزارة التعليم مباشرة. أما المدارس الإسلامية فقد تركت تحت وزارة الحربية. والغريب في الأمر أن =

ولكن سنة 1846 شهدت عمليتين تتعلقان باللغة العربية. الأولى إحداث كرسي جديد (أو حلقة) للغة العامية في كوليج الجزائر. ولملء هذا الكرسي أُجريت مسابقة فاز فيها المستشرق قرقوس Gorguos. ومن الطريف أن نعرف أن مواد المسابقة التي جرت تحت إشراف برينييه كانت تتألف من: 1 ـ معرفة نحو العربية العامية. 2 ـ عناصر العربية الأدبية (الفصحى). 3 ـ إنشاء بالعربية العامية حول موضوع معين. 4 ـ قراءة وترجمة نص من كتاب مفتوح من مخطوط سهل. 5 ـ درس حول نقطة في النحو العربي تتعلق بمسألة من كتاب عربي.

أما العملية الثانية فهي إحداث كرسيين للعربية الدارجة في كل من وهران وقسنطينة. وقد جرت مسابقة أيضاً على نفس النسق لاختيار من يقوم بالوظيفتين. وكانت النتيجة فوز فينيار Vignard الذي تعين لقسنطينة، أما كرسي وهران فقد كان من نصيب هادمار Hadamard، المترجم السابق في مصلحة أملاك الدولة. ومن جهة أخرى لم يطل أمد فينيار في قسنطينة إلا بضعة أشهر ثم حل محله المستشرق شيربونو خريج مدرسة اللغات الشرقية بباريس[1]. وتجدر الملاحظة أن كلا من أستاذ كرسي العربية في وهران وقسنطينة

= مسؤول مصلحة التعليم في الجزائر كان يتراسل بطريقتين مختلفتين: فهو يتراسل مباشرة مع الوزير في باريس بالنسبة للمدارس الأولى، أما بشأن مدارس المسلمين فعليه أن يتراسل فقط مع الوالي العام بالجزائر. ومن التغيرات أيضاً إنشاء أكاديمية التعليم بالجزائر، سبتمبر 1848، وتعيين ديلاكروا على رأسها وتسميته عضواً في مجلس الوالي العام. ومن الملفت للنظر أيضاً أن القرار المذكور لم يشر إلى كراسي العربية الأربعة، وقد فهم من ذلك أنها تابعة للتعليم الإسلامي، ولكنها من الناحية المالية كانت تابعة للتعليم العالي بفرنسا نفسها. انظر كور، ص 41 ـ 42.

(1) جاك شيربونو Cherbonneau ولد سنة 1813 وتابع دراسته في مدرسة اللغات الشرقية بباريس، وقد نشر عدة مقالات في المجلة الآسيوية، وكانت تسميته لكرسي العربية في قسنطينة قد جعلته يكرس جهده لحياة الجزائر العربية. وفي سنة 1861 أصبح مدرساً في المدرسة العربية ـ الفرنسية بنفس المدينة، وبعد سنتين أصبح مديراً للكوليج العربي ـ الفرنسي في الجزائر، وفي سنة 1871 أصبح مديراً لجريدة (المبشر) ـ وهي جريدة رسمية كانت تصدرها إدارة الجزائر باللغتين العربية والفرنسية. ومن وظائفه في الجزائر أنه أصبح مفتش المدارس العربية ـ الفرنسية الثلاث. وبعد أن فرغ كرسي العربية المغربية في مدرسة اللغات الشرقية بباريس بوفاة البارون دي سلان، رجع شيربونو إلى هذه المدرسة كأستاذ للعربية المغربية (العامية). وقد نشر عدة أعمال تدخل في مهنته مثل الكتب المدرسية ومعجم عربي ـ فرنسي، وتصريف الأفعال في العامية وغيرها مما يدخل في =

كان يلقي ثلاثة دروس في الأسبوع بمعدل ساعة للدرس. وقد أعطيت الحرية لكل منهما في التصرف بما يراه مناسباً بعين المكان.

ورغم هذا التوزيع الجغرافي لحلقات تدريس العربية للأوروبيين وإجراء المسابقات لاختيار أحسن الأساتذة، فإن النتائج لم تكن في مستوى الاهتمام. وقد انتقد بيليسيه دي رينو حالة التعليم في الكراسي الثلاثة فقال عن الحضور أنهم لا يتجاوزون الستين شخصاً وأن حالة الإقبال لا تختلف عن حالة الإقبال على دروس الكوليج دي فرانس. ولاحظ تقرير في نفس الفترة (1848) أنه رغم حماس الأساتذة فإن نتائج الدروس كانت مخيبة للآمال. وقال أن عدد الحاضرين لحلقة وهران كان قليلاً. وعلل ذلك بصعوبة العربية في بدايتها، وقيل أن الحاضرين يكثرون في أول السنة ثم يتناقص عددهم بعد برودة الحماس الأول ولا يبقى منهم إلا عدد ضئيل[1].

ولم يسع وزارة التعليم إلا تكوين لجنة سنة 1849 مهمتها اقتراح الوسائل لنشر العربية بين الأوروبيين والفرنسية بين المسلمين في الجزائر فوراً . والواقع أنه لا معنى لكلمة «فوراً» هنا لأن توصيات اللجنة لم يؤخذ بها في حينها، كما سنرى. وكانت اللجنة برئاسة الجنرال بيدو الذي طالما قاد المعارك ضد الأمير عبد القادر، وعضوية المستشرق الشهير بيرسوفال من الكوليج دو فرانس، والدكتور بيرون Perron مدير مدرسة الطب بالقاهرة، وفرديناند بارو Barrot مقرر اللجنة. وفي تقريرها لاحظت اللجنة أن نشر الفرنسية بين الجزائريين سيسهل مهمة الاستعمار، وأما الوسائل لذلك فهي تهدئة الأوضاع (أي القضاء على المقاومة) والاندماج.

وأكدت اللجنة اضطراب عدد الحضور في دروس العربية التي يتولاها المستشرقون الأربعة، إذ يبلغ عدد المسجلين في بداية السنة حوالي مائة ثم ينخفضون

= دراسة اللهجات، كما نشر بعض الأعمال التاريخية مثل وثائق حول عبيد الله المهدي، وتحقيق تاريخي حول الدولة الأغلبية، وآخر حول عائلة بني جلاب، ومقالة عن الأدب العربي بالسودان. وقد علق أحدهم على دور شيربونو فقال إنه كرّس جهده في الجزائر لصهر العنصر الفرنسي والعنصر العربي عن طريق التعليم. انظر ماسيه، ص 11 ـ 13. ولا نجد لشيربونو ذكراً في (موسوعة المستشرقين) لعبد الرحمٰن بدوي.

(1) كور، ص 42.

إلى حوالي 15 في نهاية الفصل، وأن هذا الحضور يختلف من مدينة إلى أخرى. فعدد تلاميذ شيربونو بلغ 15 بينما بلغ تلاميذ هادمار بوهران ستة فقط، منهم بعض الموظفين الجزائريين. وكانت اللجنة على العموم راضية بدروس برينييه، وقالت إن دروسه مقسمة على النحو التالي:

1 ـ ثلاث حصص أسبوعياً للتدريب الشفوي وتعلم طريقة النطق والقراءة.
2 ـ حصة لقواعد النحو والإملاء والأسلوب.
3 ـ حصة للأدب مع شرح قطع من المؤلفات الأدبية أو العلمية.
4 ـ حصة لترجمة الرسائل والعقود والكتابات العادية.

وحكمت اللجنة أن نتيجة الدروس العربية تكاد تكون صفراً رغم حماس الأساتذة وأهليتهم، وقد طالبت بضرورة منح تشجيعات للأساتذة وفتح المجال أمام التلاميذ الدارسين كجعل الوظائف المدنية مشروطة بإتقان اللغة العربية. ولاحظت أن المعلمين الفرنسيين في المدارس الابتدائية لا يعرفون العربية، وتساءلت ما إذا كان من الحكمة الاستعانة بالمتعلمين الجزائريين الذين يعرفون شيئاً من الفرنسية في تعليم العربية لأبناء الفرنسيين، ورأت أنه من الخطأ ترك المتعلمين الجزائريين غير موظفين لأن الفراغ يجعلهم يفكرون في العمل ضد النفوذ الفرنسي. وبالنسبة للتعليم الثانوي لاحظت اللجنة أن تعليم العربية في الليسيه الوحيد عندئذ هو ساعتان في الأسبوع فقط، وأوصت تدريس العربية يومياً في الليسيه، وتقسيم دروسها على مدار السنة، وشمول دراستها النحو وترجمة كتابات عربية إلى الفرنسية، وكتابات فرنسية إلى العربية. أما بالنسبة للتعليم العالي (أي مستوى التعليم في كراسي اللغة العربية) فقد رأت اللجنة أنه يحتاج فقط إلى التنظيم والتوسيع والتدعيم لما هو موجود. وأوصت بأن تفتح حلقات أخرى للعربية في عدة مدن أخرى بالجزائر(1).

ولكن تقرير اللجنة المذكورة لم تكن له نتيجة عاجلة. فقد بقيت كراسي اللغة

(1) نقل ذلك كور، ص 45 ـ 46. أما ما يتعلق بتعليم الفرنسية للأهالي، فاللجنة رأت ضرورته لأن الفرنسية «لغة سيادة» إذ أن الأهالي يستمعون إلى قرارات المحاكم بها وكل الاتصالات الرسمية ستكون بها عاجلاً أو آجلاً، كما ستحرر بها كل الوثائق العامة، كما أن الفرنسيين قادرون على دمج الجزائريين وعلى «فرنستهم» في حدود عاداتهم ودينهم. انظر أيضاً كور ص 51.

العربية على ما هي عليه. غير أن خطوات ثلاثة أخرى تحققت وهي تهدف كلها إلى تشجيع دراسة اللغة العربية: الأولى إنشاء المدارس الثلاث[1] (1850). والثانية إنشاء جوائز سنوية لعارفي اللغة العربية من الفرنسيين طبعاً (1851). والثالثة إعلان وزارة الحربية عن تفضيلها عارفي العربية على غيرهم في الوظائف المدنية (1853).

وبعد أربع سنوات أنشىء في الجزائر كوليج عربي - فرنسي موجهاً لنشر التأثير الفرنسي بين الجزائريين. وكان يضم تلاميذ فرنسيين أيضاً. ومن ثمة فإن هدفه ليس كهدف الحلقات الدراسية المذكورة أو كراسي اللغة العربية. وكان مديره هو الدكتور بيرون Perron[2] الذي استدعي من مصر لهذه المهمة. وإذا كان البرنامج العام للكوليج في حد ذاته لا يهمنا هنا، فإنه يهمنا منه كرسي اللغة العربية الذي ألحق به سنة 1863 والذي أسند إلى مستشرق مختص هو هوداس. وبعد سنة أنشأت وزارة التعليم كرسياً للهجة الجزائرية في مدرسة اللغات الشرقية بباريس وأسندته إلى مستشرق مختص آخر هو البارون دي سلان[3].

(1) هي ثلاث مؤسسات عربية - فرنسية بالعاصمة وقسنطينة ووهران. وكان الغرض منها تخريج كوادر جزائرية تحتاجها الإدارة الفرنسية في ميدان القضاء والترجمة والتدريس. لذلك كان برنامجها يشمل المواد الفقهية والعربية بالإضافة إلى اللغة الفرنسية، وكانت إدارتها تحت عناصر جزائرية إلى حوالي 1895 ثم تولى إدارتها مستشرقون فرنسيون. وكان تعليمها يعتبر عالياً، وليس هنا محل الحديث عن هذه المدارس. للتوسع انظر بحثنا (مدارس الثقافة العربية في الجزائر 1830 - 1954)، في كتابنا (أفكار جامحة)، الجزائر 1988.

(2) نيقولا بيرون ولد سنة 1798، تابع الدراسة في العلوم الإنسانية ثم تخصص في الطب ومال إلى اتباع سان سيمون. وأثناء ممارسته الطب تعلم العربية في مدرسة اللغات الشرقية، كما درس الفارسية والتركية ولغة جاوة. وكان كلوت باي قد أسس مدرسة الطب في مصر وجاء إلى باريس يبحث لها عن الأساتذة وكان منهم بيرون الذي سافر إلى مصر وهناك واصل دراسة العربية، وألقى دروساً في الكيمياء وفي الفيزيا وغيرهما، ونشر أبحاثاً في هذه العلوم وترجم رحلة ابن عمر التونسي، كما ترجم كتاب مختصر الشيخ خليل بن إسحاق في الفقه المالكي. وفي سنة 1857 ولته حكومته إدارة الكوليج الامبريالي (العربي - الفرنسي) في الجزائر، وبعد سبع سنوات سمته مفتشا عاما للمدارس العربية - الفرنسية في الجزائر، وقد توفي الدكتور بيرون سنة 1876 قريباً من باريس. ومن أعماله أيضاً كتاب المرأة العربية قبل الإسلام وبعده، والمجلة الطبية الجزائرية. انظر ماسيه، ص 20 - 22.

(3) ولد البارون دي سلان De Slane في بيلفاست (إيرلندا) سنة 1801. وجاء باريس سنة 1830 (سنة احتلال الجزائر)، وانضم إلى تلاميذ المستشرق دي ساسي وقد أخذ الجنسية الفرنسية، ونشر ديوان =

كـان تدريس اللهجة العامية باللغة الفرنسية هو الطريقة التي اتبعها أساتذة الكراسي المذكورة أو الحلقات. وكان الهدف كما أشرنا هو جعل الأروبيين في الجزائر يختلطون بالأهالي ويعرفون أفكارهم وحاجتهم. وقد أجاب أحد هؤلاء الأساتذة، وهو ماشويل الذي تولى تدريس العامية الجزائرية في ليسيه العاصمة ثم في حلقة وهران قبل أن يتولى شؤون التعليم في تونس بعد احتلالها، قائلاً: لو لم نكن في الجزائر ولو لم تكن لدينا حاجة ملحة للاتصال بالأهالي عن طريق اللسان لكنا من الذين يؤيدون البدء بدراسة الفصحى التي هي واحدة، وهي هي نفسها بالضبط في كل البلدان التي فيها القرآن هو القانون الديني. وقال ماشويل بأن هدفه هو جعل الأروبي يعرف الدارجة العربية كما يعرفها الإنسان الأهلي الذي لم يدخل المدرسة أبداً، مضيفاً بأن الأروبي سيتفوق بعد ذلك على الأهلي في معرفة الكتابة بالدارجة (والكتابة عموماً) كما يتفوق عليه بالذكاء. واستخلص التجربة من تونس حيث الجالية الإيطالية هناك تتحدث مع التونسيين بالعامية ولا تعرف من الفصحى إلا قليلاً، مما جعل لها في نظره تأثيراً قوياً على السكان. وقد استفاد ماشويل في طريقة تدريس العامية بآخر التطورات الحديثة في أروبا لتدريس اللغات للشباب، خصوصاً بالنسبة لنظريات تدريس الإنكليزية والألمانية وأعمال روبرتسون، واتّو، وولندورف، مصرحاً بأنه استفاد من هؤلاء أكثر مما استفاد من طرق تدريس زملائه الفرنسين أمثال برينييه وشيربونو[1].

= امرىء القيس ومنتخبات من كتاب الأغاني ونشر قسماً من ابن خلكان، وأعمالاً تتعلق بالمغرب العربي مثل النويري وابن حوقل وابن بطوطة، وترجمة مقدمة ابن خلدون وتاريخه. وبين 1843 ـ 1845 كلفته الحكومة الفرنسية بمهمة في الجزائر فأرسل إليها تقريره عن أهم المكتبات وعدد المخطوطات في قسنطينة ـ وقد طبع التقرير ـ ثم سُمي مترجماً في الجيش الفرنسي بالجزائر، وكان هو الذي يشرف على لغة البلاغات الرسمية والمراسلات العربية للحكومة مع الجزائريين وهو الذي يعطيها الأسلوب الملائم حتى أصبحت طريقته تقليداً لمن جاء بعده. وفي 1863 رخص له بتولي كرسي العربية الجزائرية في مدرسة اللغات الشرقية، وهو الكرسي الذي تحول منذ 1871 إلى العربية العامية بعد أن كان يشغله بيرسوفال. ولدى سلان أعمال أخرى حول الحروب الصليبية وغيرها، وقد أخرج كاتلوغ المخطوطات العربية في المكتبة الوطنية بباريس. وتوفي سنة 1878. انظر عنه ماسيه، ص 13 ـ 19. وليس له ترجمة في (موسوعة) الدكتور بدوي.

(1) ذكر ماشويل ذلك في مقدمة كتابه (طريقة لدراسة العربية العامية)، الطبعة الثانية سنة 1875. ونحن نجد صدى ذلك أيضاً في مقدمة كتاب: ايدنشانك وكوهين سولال (الكلمات المستعملة في العربية =

والواقع أن تعليم العربية للأروبيين كان عملية شخصية يقوم بها الأستاذ المستشرق في كل مركز من المراكز المذكورة، فكانت شخصيته وعلمه وغيرته هي التي تجلب إليه الجمهور. ولم يكن لوزارة التعليم ولا للسلطات المحلية مخطط محدد تتابعه في هذا المجال، كما كان الحال في بداية الأمر، خصوصاً في عهد بريسون وبوجو مثلاً. ورغم أن هذا التعليم كان مصنفاً في المستوى العالي، فإن الأساتذة وجدوا أنفسهم مضطرين إلى إحداث ثلاثة مستويات: إبتدائي في العامية لمن ليس لهم إلمام بها، ومتوسط لمن يرغب في معرفة شيء من النحو وحتى قراءة نصوص من القرآن الكريم، وعال وفيه تعلم تراجم المؤلفين ومختلف أنواع الكتابة. ويقول نقاد هذا التعليم أنه انخفض لأن العربية لا تعلم في المدارس الابتدائية والمتوسطة حيث يتم إعداد الراغبين في المزيد على يد الأساتذة المستشرقين[1].

وخلال السبعينات ظهرت انتقادات أخرى لمشروع تدريس العربية الذي نحن بصدده، من وجهتين: الأولى أن الحكومة لم تدعم جهود المستشرقين كالترجمات من العربية ولا الأعمال العلمية المتصلة بالتراث العربي ـ الإسلامي سواء في الجزائر أو خارجها، باستثناء تمويلها لمشروع اكتشاف الجزائر العلمي وترجمة دي سلان لتاريخ ابن خلدون. والثانية أن النظرة السائدة سواء عند السلطة أو عند مؤلفي الكتب المدرسية الموجهة للأروبيين الراغبين في العربية نظرة تقوم على مبدأ واحد وهو أن العربية مجرد وسيلة للاتصال مع الأهالي وأداة للتوغل السياسي. أما العربية كعامل ثقافي ووسيلة للاطلاع على كنوز «حضارتها اللامعة النائمة في الكتب المؤلفة بها» كما يقول ماسيه، فهذا ما لم يحدث قبل إنشاء المدارس العليا والكليات الجامعية.

= (الدارجة)، الجزائر 1897. فقد قالا بأنهما اتبعا في تدريس العربية نفس الطريقة المتبعة بنجاح منذ عشرين سنة بالنسبة للغات الإغريقية والإنكليزية واللاتينية والألمانية.

(1) انظر النقد الذي ورد في تقرير مفتش التعليم في الجزائر في (الإحصاءات العامة) لسنة 1873 ـ 1875. كما نقله كور، ص 59 ـ 62. وقد لاحظ صاحب التقرير أنه كان الأولى لأبناء الفرنسيين في المدارس الابتدائية بالجزائر أن يدرسوا العربية بدل الإيطالية أو الإسبانية. ولاحظ أن عدد الحضور للدروس كان يتراوح بين 20 ـ 30 في الشتاء، و 15 ـ 20 في الصيف، معتبراً ذلك تعليماً محدوداً جداً ولا يحقق النتائج المرجوة. ولكنه لاحظ أن وزارة التعليم رفعت أُجرة أستاذ الكرسي إلى ألف فرنك.

ويؤرخ الذين تتبعوا الدراسات الاستشراقية في الجزائر نشأة هذه المدارس العليا بسنة 1879. ففي هذا التاريخ أنشئت ثلاث مدارس هي الآداب والعلوم والحقوق (وسبق لمدرسة الطب أن تأسست منذ 1857). وكانت هذه المدارس الأربع هي نواة جامعة الجزائر التي أعلن عنها رسمياً سنة 1909 بعد تحويل المدارس العليا المذكورة إلى كليات. ويهمنا من هذه المدارس الأربع مدرسة الآداب. فهي التي ضمت قسماً صغيراً للدراسات الاستشراقية، كما ضمت كرسياً للغة العربية وآخر للأدب العربي. وقد تولى هوداس[1] كرسي اللغة العربية بمساعدة بلقاسم بن سديرة أحد الجزائريين الذين تكونوا في مدرسة الاستشراق الفرنسي وساهم فيها بفعالية بتدريسه وتآليفه. وبالإضافة إلى ذلك تولى ريني باسيه[2] تدريس مادة الأدب العربي. ولم يلبث هوداس أن غادر الجزائر (1884) إلى باريس ليتولى هناك تدريس العامية الجزائرية في مدرسة اللغات الشرقية خلفاً لشيربونو. وقد حلّ باسيه محل هوداس في كرسي العربية بالجزائر، كما حلّ إدمون فانيان[3] محل باسيه في مادة الأدب العربي.

---

(1) ولد أوكتاف هوداس Houdas في لوتارفيل سنة 1840 وتوفي بالجزائر سنة 1916. وقد حـلّ بها سنة 1863 عند استلامه كرسي العربية في الكوليج العربي - الفرنسي وبقي في الجزائر إلى سنة 1884 حيث عمل أيضاً أستاذاً في ليسيه العاصمة، وتولى كرسي العربية بوهران، وكرسي العربية بمدينة الجزائر، ثم افتتح تعليم العربية في مدرسة الآداب العليا عند إنشائها سنة 1880. نشر هوداس مؤلفات موجهة لتلاميذه. وكذلك ترجم تحفة ابن عاصم في الفقه المالكي وهو العمل الذي شغله قرابة عشر سنوات. كما ترجم أعمالاً تتعلق بتاريخ المغرب العربي عموماً والسودان القديم وبعض صحيح البخاري. انظر عنه ماسيه ص 25 ـ 27، وكذلك كور، ص 64.

(2) ولد ريني باسيه R. Basset سنة 1855. وقد انجذب منذ عهده الأول نحو اللغة العربية، ودرّس في مدرسة اللغات الشرقية بين 1873 — 1880. وفي هذه السنة وصل إلى الجزائر حيث أصبح مديراً لمدرسة الآداب العليا ثم عميداً لكلية الآداب إلى وفاته سنة 1924 بالجزائر. وقد أتقن أيضاً اللغة الحبشية والبربرية ونشر عن الأخيرة أكثر من 25 عملاً. ومن تلاميذه في ذلك ديستان Destaing الذي أصبح أستاذ البربرية في مدرسة اللغات الشرقية. وقد شمل اهتمام باسيه جوانب عديدة من الدراسات الاستشراقية: اللغة، الفولكلور، التاريخ، الدين، ونشر أعمالاً عن الأدب الجاهلي والإسلامي (البردة، بانت سعاد، وألف ليلة وليلة إلخ). انظر عنه الفريد بيل في (إفريقية الفرنسية)، 1924، ص 13 ـ 14. و (المجلة الإفريقية) 1924، ص 12 وما بعدها. وهناك Melanges باسمه ضم حوالي 40 صفحة عن أعماله مقسمة إلى أبواب. وماسيه، ص 27 ـ 29.

(3) إدمون فانيان E. Fagnan من مواليد لياج سنة 1846. وقد توفي بالجزائر 1931. اهتم بالترجمة عن =

ويعتبر هذا العهد (1880 ـ 1905) هو العهد الذهبي للمستشرقين الفرنسيين في الجزائر وهو العهد الذي كلل بانعقاد المؤتمر الرابع عشر للمستشرقين العالميين في ربيع سنة 1905 بمدينة الجزائر والذي حضره حوالي خمسمائة شخص[1]. ولم يحضره من المشرق العربي، حسب علمنا، غير ثلاثة من مصر هم: محمد فريد وعبد العزيز جاويش ومحمد سلطان. ولكن حضره عدد من تلاميذ وأعوان المستشرقين الفرنسيين أمثال محمد بن أبي شنب وعبد الحليم بن سماية والقاضي شعيب بن علي. وليس الحديث عن هذا المؤتمر وما جرى فيه من مهمة بحثنا هذا. وحسبنا أن نقول ونحن بصدد الحديث عن لغة الضاد، أن الوفد المصري قد انتقد غياب التعليم العربي للجزائريين وقد دخل في نقاش حاد مع الوفد الفرنسي في المؤتمر حول هذه النقطة.

لقد اندمجت كراسي العربية العامية القديمة التي ابتدأت منذ 1832 والموجهة إلى الأروبيين فأصبح مقرها في المدارس الإقليمية، فتحول كرسي وهران إلى مدرسة تلمسان العربية ـ الفرنسية التي كانت تحت إدارة المستشرق الفريد بيل، وتحول كرسي قسنطينة إلى المدرسة العربية ـ الفرنسية أيضاً والتي كانت بإشراف موتيلانسكي إلى 1906[2]، أما كرسي العاصمة فقد تولته مدرسة (كلية) الآداب العليا، وكذلك المدرسة الثعالبية (العربية ـ الفرنسية) التي كانت بإشراف إدمون ديستان إلى ذهابه إلى باريس لتولي كرسي البربرية في مدرسة اللغات الشرقية.

= العربية، وواصل العمل الذي بدأه دي سلان لا سيما الجانب التاريخي، من ذلك تاريخ الزركشي عن الموحدين والحفصيين، وتاريخ ابن الأثير عن المغرب والأندلس، وتاريخ ابن عذاري، وكتاب الماوردي، ورسالة القيرواني في الفقه. كما أنه هو واضع كاتلوغ المخطوطات العربية والتركية والفارسية في المكتبة الوطنية بالجزائر. وفانيان هو الذي تولى تدريس مادة الأدب العربي بعد وفاة باسيه. انظر عنه ماسيه، ص 29 ـ 30، وكذلك (المجلة الإفريقية) 1931، ص 139 وما بعدها.

(1) كان رئيسه هو ريني باسيه. وقد صدر عن هذا المؤتمر عدة مجلدات في شكل وقائع ومذكرات. كما أن المجلة الإفريقية قد خصصت له عدداً خاصاً.

(2) بدأ موتيلانسكي A. Motylinski حياته مترجماً في غرداية بالجنوب. ومن ثمة اهتمامه بالمذهب الأباضي والمؤلفات التي ألفت حوله. ومنذ 1887 أصبح مديراً لمدرسة قسنطينة العربية ـ الفرنسية، ثم أصبح هو أستاذ كرسي العربية فيها (1889). وقد قام بتدريس اللهجات البربرية، ونشر أبحاثاً حول جربة وسكان جبل نفوسة، ووادي ميزاب. ومن ذلك بيبلوغرافية عن ميزاب، وأخبار الأيمة لابن الصغير. وتوفي سنة 1907 بعد أن قام بمهمات «علمية» في الصحراء. انظر ماسيه، ص 32.

ومنذ ما يسمى بعهد إصلاح المدارس العربية ـ الفرنسية (1895) ثم إصلاحات الوالي العام جونار (1903 ـ 1912) في التعليم عموماً، أصبح على الجزائريين أن يدرسوا هم اللغة الفرنسية «لغة السادة» ولم يعد الأروبيون مطالبين بدراسة العربية لا باسم تسهيل الاختلاط بالأهالي ولا باسم المعرفة الثقافية للتراث العربي لأنهم (الأروبيين) كانوا في الجملة يحتقرون هذا التراث ولا يعترفون به، ولا باسم الحاجة إلى الترجمة لأن قسم الاستشراق في كلية الآداب وخريجي المدارس الحكومية الثلاث المشار إليها أصبحوا يمدون الإدارة بما تحتاجه من ذلك. وهكذا وجه الاستشراق نفسه لخدمة الاستعمار في الجزائر منذ إنشاء نواة الجامعة وإصلاح التعليم وأصبح مقصوراً على أهل الاختصاص الذين كان عليهم أن يدرسوا العربية العامية والفصيحة والبربرية بمختلف لهجاتها. أما الأروبيون في الجزائر فقد كان لسان حالهم ما قاله ماشويل منذ 1875 وهو «ليس علينا نحن المنتصرين أن نتعلم اللغة العربية، بل الواجب على الأهالي أن يدرسوا لغتنا». وقد رفضوا حتى «التنازل» عن هذا الحق ـ كما نصحهم ماشويل ـ حق الانتصار والسيادة!

* * *

ومن الصعب أن نعدد أعمال المستشرقين بعد أن آلت إليهم دفة الدراسات العربية في الجزائر[1] بعد أن انتزعوها من أيدي المترجمين ومؤلفي الكتب المدرسية بالعامية وما شاكلها. ولكن أهم النواحي التي اهتموا بها هي: المعاجم، واللسانيات والخطوط والنقوش والتاريخ الديني، وتحقيق النصوص والترجمة في ميادين الأدب والتاريخ والعلوم والجغرافية والفقه، بالإضافة إلى أعمال أنثروبولوجية وفولكلورية إلخ. وما دام هذا البحث خاصاً بتدريس العربية فلن نتوسع في ذكر أعمال المستشرقين الأخرى.

وقد تبين من هذا البحث أن العلاقة بين الاستعمار والاستشراق في الجزائر كانت وطيدة وأن الحديث في ذلك إنما هو محض تكرارٍ لا طائلة منه، ولكن هناك نقاط أُخرى يمكن أن نستخلصها وهي:

1 ـ أن عزم الفرنسيين على البقاء في الجزائر وهجرتهم إليها واستيطانهم لها ترتب

---

(1) اشتملت دراسة هنري ماسيه (الدراسات العربية في الجزائر) على بيبلوغرافية مبوبة بأعمال المستشرقين والمترجمين معاً.

عليه الاهتمام بلغة السكان فحاولوا تعلمها ليفهموا أهلها ويَسهُل عليهم التعامل معهم قبل أن يتوطد حكمهم وتنتشر لغتهم وتأثيرهم. وقد أدى ذلك إلى اهتمام خاص بدراسة اللهجات الجزائرية العربية وغير العربية فألفوا فيها الكتب المدرسية، ودونوا أمثالها وكتاباتها وتعابيرها ودرسوا الفروق بينها من منطقة إلى أخرى، وكذلك الفروق بينها وبين اللهجات العربية الأخرى التي امتدت إليها معرفتهم. ولكن ذلك لم يخل من مغامرة كالقول بأن اللهجات العربية في شمال إفريقية ابتعدت أكثر من غيرها عن العربية الأم. وقد رأينا أنهم أنشأوا عدة كراسي للعامية في الجزائر ثم أضافوا إليها كرسي العامية الجزائرية في مدرسة اللغات الشرقية بباريس وآخر عن البربرية في نفس المدرسة.

2 ـ أن الجزائر أصبحت منطلق نشاط الاستشراق الفرنسي مبكراً. فقد وقعت مخطوطاتها ووثائقها وآثارها بين أيدي المستشرقين فتصرفوا فيها تصرف المالك في ملكه، وضاعت معهم اليوم ثروة هائلة من ذلك بعد أن استولوا عليها بطرق مختلفة تحدث عن بعضها كبارهم من أمثال بربروجر ودي سلان وفانيان. ومن الجزائر انطلقوا أيضاً فيما يسمى «بالمهمات العلمية» إلى كل من تونس والمغرب والسينغال وتمبكتو وغدامس إلخ. فتحدثوا عن المخطوطات والمكتبات هناك ووصفوها وفهرسوا بعضها ونقلوا منها ثم نشروا من ذلك ما يُفيدهم ويُفيد دولتهم.

3 ـ أنه في الوقت الذي أُنشئت فيه الكراسي المذكورة ونشطت بالجوائز ونحوها، كانت الإدارة الفرنسية، بمباركة هؤلاء المستشرقين، تستولي على مؤسسات التعليم العربي في الجزائر وتحولها عن أغراضها وتصادر جميع أوقافها وترمي بالأطفال الجزائريين في حُضن الجهل حتى لقد قال اليكسيس دي طوكفيل سنة 1848: لقد أطفأنا الشموع (وهو يعني المدارس) التي جئنا لنضيئها. وآخر ما صدر عن الإدارة المذكورة في محاربة المدارس العربية والتعليم العربي للجزائريين هو مطالبة كل من يرغب في فتح مدرسة أو إعطاء درس أن يحصل على رخصة مسبقاً حسب قانون أُكتوبر 1892. وهذا القانون هو الذي سلطته الإدارة ضد جمعية العلماء الجزائريين، وحركة ابن باديس عامة، عندما عملوا على إحياء التعليم العربي ـ الإسلامي.

4 ـ وسواء تعلق الأمر بالمرحلة الأولى أو الثانية في تدريس العربية للأروبيين، فقد كان واضحاً ومعلناً بأن الهدف من ذلك هو التوغل السياسي، وتسهيلُ مهمة الاتصال

بالأهالي، ومساعدة الأوروبيين على ممارسة تجارتهم وفلاحتهم، وليس دراسة العربية الفصيحة والاطلاع على ثقافتها وإحيائها، كما وقع مثلاً في الشام على أيدي بعض الجمعيات التبشيرية والأنشطة الاستشراقية. فالنشاط اللغوي الفرنسي في الجزائر كان سلبياً بالنسبة للغة العربية وحضارتها.

5 ـ وقد صنف هؤلاء المستشرقون اللغة العربية ثلاثة أصناف: العربية الدارجة وهي التي أخذوا في دراستها منذ بداية الاحتلال، وظلوا لا يعترفون إلا بها في الجزائر، كنوع من «الفولكلور» المحصور في بيئات صغيرة، ولذلك فإن تعليم العامية الجزائرية كان يتم بالفرنسية، وكانت كتبهم تقرأ من اليسار إلى اليمين، وحتى الجزائريين الذين تخصصوا في اللغة العربية أيام الاستعمار كانوا يتخصصون في اللغة العامية ـ باستثناء من دخل منهم المدارس الحكومية الثلاث التي أشرنا إليها ليتخرج قاضياً أو مترجماً. الصنف الثاني هو العربية الكلاسيكية (هكذا يسمونها) وهي لغة الأدب القديم بما فيه القرآن الكريم والحديث الشريف وأمهات كتب التراث. وقد اعتبر المستشرقون هذا الصنف لغة ميتة مثل اللاتينية والإغريقية لا يدرسها إلاّ أمثالهم للاطلاع على حضارة العرب والإسلام والاستفادة من ذلك لدولتهم في معاملاتها مع الأقطار العربية والإسلامية. أما الصنف الثالث فهو ما أطلقوا عليه العربية العصرية أو الحديثة، وهي عندئذ لغة الجرائد والكتب المطبوعة حديثاً والتي كانت متداولة في المشرق العربي. وهذه اللغة كانت في نظرهم «أجنبية» فكانت صحفها ومجلاتها وكتبها تدخل الجزائر أحياناً ولكنها كانت تعامل معاملة المطبوعات الأجنبية. وبناء على ذلك فإن الصحيفة العربية التي تصدر بالجزائر مثلاً كانت تخضع لقانون الصحافة الأجنبية الذي لا تخضع له الصحف الصادرة في فرنسا نفسها.

6 ـ ومع ذلك فإن جهود هؤلاء المستشرقين في دراسة وتعليم اللهجة الجزائرية وفي نشر وتحقيق وترجمة مجموعة من كتب التراث هي جهود جديرة بالتنويه. يضاف إلى ذلك أن عدداً من الجزائريين قد تتلمذوا عليهم وأصبح بعضهم في طليعة الباحثين والمؤلفين في نفس الميدان. ونكتفي هنا بذكر بلقاسم بن سديرة[1] الذي ألف مجموعة

(1) من كتب ابن سديرة: موجز النحو العربي، ودروس تطبيقية في اللغة العربية، ودروس في الأدب العربي، ومعجم عربي ـ فرنسي وآخر فرنسي ـ عربي، والدروس التدريجية من الرسائل العربية =

من الكتب المدرسية التعليمية منذ أواخر القرن الماضي. ويختلف محمد بن أبي شنب[1] عن زميله في عنايته بالتراث العربي وتحقيق العديد من المخطوطات. والغريب أنه لم يظهر بعد الفترة التي تناولناها علماء جزائريون في مدرسة الاستشراق الفرنسي في مستوى ابن سديرة وابن أبي شنب (ما عدا ربما محمد وسعد الدين بن أبي شنب والحاج الصادق صوالح) رغم أن مدرسة الاستشراق في الجزائر قد شقت طريقها وأسست لها حوالي سنة 1933 معهداً خاصاً سمته معهد الدراسات الشرقية، ونشرت (حوليات) باسمه ظلت تصدر إلى 1962 تاريخ استقلال الجزائر.

وما دام البحث عن المستشرقين واللغة العربية في الجزائر فلنختمه بتعليق الشيخ عبد الحميد بن باديس على تصريح المستشرق الشهير لويس ماسينيون حول اللغة العربية. كان ماسينيون في طريقه إلى مصر لحضور دورة مجمع اللغة العربية الذي كان عضواً فيه، وعند مغادرته فرنسا صرح بأن على فرنسا الاهتمام باللغة العربية لأنها «ليست غريبة عنا، بل هي جزء من تراثنا القومي».

وعندما قرأ ابن باديس هذا التصريح كتب قائلاً: إن ماسينيون يعرف موقف حكومته في الجزائر من اللغة العربية ومن التعليم العربي الحر، ومع ذلك لم يرفع إصبعاً، وأنه لو أراد حقاً خدمة اللغة العربية «لقدم تقريراً رسمياً دعا فيه حكومته إلى اعتبار العربية لغة رسمية وإلى حرية تعليمها» في الجزائر، ثم ناقشه ابن باديس في دعواه أن العربية جزء من التراث القومي الفرنسي، قائلاً: ولكن «اللغة هي الطابع الصحيح للقومية التي

= المخطوطة وقد سماه بالعربية هكذا: (كتاب الرسائل في جميع المسائل)، 1893 بالجزائر. ولابن سديرة تآليف في البربرية أيضاً (القبائلية). وقد أصبح أستاذاً بمدرسة الآداب العليا وبالمدرسة النورمالية وعضواً في الجمعية الآسيوية بباريس.

(1) حصل ابن أبي شنب على الدكتوراه من السوربون، واشتغل أستاذاً للأدب العربي في كلية الآداب بالجزائر، وهو من تلاميذ ريني باسيه. وقد حضر عدة مؤتمرات دولية للمستشرقين (استوكهولم، لندن إلخ). وكان عضواً في المجمع العلمي العربي بدمشق. ومن تلاميذه المستشرق البارز ألفريد بيل أستاذ كرسي العربية ومدير مدرسة تلمسان العربية ـ الفرنسية. وحياة ابن أبي شنب وأعماله منشورة في كتاب (محمد بن أبي شنب) تأليف عبد الرحمن الجيلالي، ط. 2، 1983. وكتاب (أعلام الجزائر) لعادل نويهض. ولنا بحث حوله سميناه (بين علماء الجزائر وعلماء الشام) في كتابنا (تجارب في الأدب والرحلة)، 1983.

تعرب عن وحدة الشعور والتفكير، وعما يعمها من إحساسات الألم وبوارق الأمل، مما اتحد من ماضيها وحاضرها ومستقبلها. فاللغة العربية إنما هي من تراث القومية العربية فقط، كما أن اللغة الفرنسية إنما هي من تراث القومية الفرنسية فقط». وقد ختم ابن باديس رده بقوله: لعلّ ماسينيون إنّما أراد بذلك التصريح المجاملة فقط، ولكن لا مجاملة في المسائل العلمية «خصوصاً في مقومات الأمَمِ وأعزّ شيء لديها»[1].

مدينة تيزي وزو (الجزائر) 15 يناير، 1989

---

(1) جريدة البصائر عدد 20 يناير 1939. وكان ابن باديس رئيساً لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين. وقد قال ذلك حوالي سنة قبل وفاته (توفي 16 إبريل 1940). ويعني ابن باديس «بالمجاملة» أن ماسينيون كان يخدم سمعة فرنسا في المشرق وخصوصاً بين العرب الذين تربطهم بعض الروابط بفرنسا.

الإستعمار والثقافة الشعبية في الجزائر "مترجم" (*)

مقدمة المترجم

الواجب على كل جزائري أن يطالع، في نظرنا، هذا البحث، سيما جيل ما بعد الاستقلال، لكي يعرف كيف كانت «الثقافة الشعبية الاستعمارية» تعامل آباءه وأجداده، ويعرف معاناة الشعب الجزائري جميعاً من سياسة «المهمة الحضارية» التي زعم الاستعماريون الفرنسيون أنهم حملوها إليه. إن الثقافة الشعبية الاستعمارية هي التعبير عن ممارسات الحياة اليومية للإنسان الأروبي مع الفرد الجزائري، وليست هي معارك المقاومة، ولا القوانين الاستثنائية ولا المحاكم الرادعة وغيرها من الإجراءات «الرسمية»، إنها سلوك الإنسان مع الإنسان، سلوك أصبح في الواقع يعبّر عن علاقة حيوان مع حيوان.

قد يتقزز القارىء مما سيقرأ في ثنايا هذا البحث، وقد يثور بينه وبين نفسه، وقد لا يصدق ما نشرته الصحف الكولنيالية في الجزائر عن الجزائريين وما بثته المسرحيات والنشريات والروايات التي كان يشرف عليها أصحاب الأقدام السوداء، . . . ولكن على هذا القارىء أن يتأكد أن ذلك قد حدث فِعْلاً في بلاده التي يحاول اليوم بعض أهلها أن ينسوا أو يتناسوا ذلك الماضي البغيض، وأن يدفنوا ذاكرتنا في التراب، وأن يفتحوا أبواب الجزائر من جديد لنفس الذين كانوا يعاملون أهلنا معاملة المنبوذين، بل معاملة أقل من الحيوانات الدنيا.

إن المفردات والتعابير التي استعملها أصحاب الأقدام السوداء في صحفهم

(*) نشر على حلقات في جريدة (السلام)، ابتداءً من 7 أبريل، 1991. وقد ترجمناه عن الأستاذ إيمانويل سيفان، (مجلة التاريخ الحديث والمعاصر R.H.M.C) يناير 1979. ص 21 ـ 53.

ورواياتهم. . . لوصف الإنسان الجزائري هي مفردات وتعابير قد يتحرج بعض الجزائريين اليوم من نطقها أو حتى الهمس بها، ولكن آذان أهلهم وأمهاتهم وأخواتهم طالما سمعتها وتأذت منها، وكان عليها أن تصطك وتصطك وأن تتقزز وتتقزز إلى أن جاءت اللحظة التاريخية الحتمية التي غيرت ذلك الوضع الشاذ. إن تعابير مثل: البيكو، والموتشو، والراتون، والموكيرا، والصال أراب، واترافاي أراب، وغيرها. . . تمتلىء بها أدبيات العهد الذي درسه السيد إيمانويل سيفان، وهو الفترة التي تمثل أوج الاستعمار الفرنسي لبلادنا. وقد جاء سيفان ببلوغرافيا غنية جداً، عزّ علينا أن لا يطلع القارىء على جهد وتدقيقات صاحبها، رغم أن القارىء غير المتخصص قد يستثقل كثرة هذه التعاليق والتوثيقات.

ولا شك أيضاً أن دارسي تاريخ الاستعمار، وعلوم النفس الاجتماعي والأنثروبولوجيا لدى الشعوب المضطهدة سيجدون في هذا البحث مادة خصبة للمقارنة. ويهمنا أن يعرف باحثو الجزائر، من أدباء وعلماء العلوم الإنسانية عموماً، ثروة هامة في إحالات وتعاليق إيمانويل سيفان وفي متن البحث نفسه. وكم نتمنى أن يثير هذا البحث فضول طلابنا وأصدقائنا. ونحن نعترف أمامهم بأن البحث قد أتعبنا جداً في ترجمته نظراً للغة المؤلف العالية فيه، ولوفرة المصطلحات والتعابير المحلية والخاصة التي حفلت بها اللهجة المسماة بلهجة سابير، والبَاتْوَا، والبِيدْجِينْ.

أما الكاتب فهو، كما جاء في آخر البحث المترجم، أستاذ مشارك في التاريخ بالجامعة العبرية بالقدس الشريف، وهو مؤلف (الإسلام والحروب الصليبية، باريس، 1969)، وكتاب (الوطنية والشيوعية في الجزائر، باريس، 1976)، كما له غير هذين الكتابين.

وقد ظهر بحث «الاستعمار والثقافة الشعبية في الجزائر» في (مجلة التاريخ المعاصر)، المجلد 14، رقم 1يناير، 1979، ص ص 21-53. وهي مجلة تظهر في لندن وبيفرلي هيلز.

وقد سبق لنا أن ترجمنا له بحثاً عن نجم الشمال الإفريقي والحزب الشيوعي في الجزائر، ونشرناه في جريدة (الشعب) على حلقات[1]. وإذا حكمنا من اقتراباته السياسية والفكرية التي تنم عنها أبحاثه، فإنه قد يكون من يهود الجزائر أو فرنسا السابقين

(1) وهو الآن منشور في الجزء الثالث من هذا الكتاب (أبحاث وآراء. . .). دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990، ص 25-47.

والمتخصصين في تاريخ الجزائر الوطني والفكري، رغم أنه لا يشير إلى ذلك إلا عرضاً عندما يذكر في عدة مناسبات بعض الأدبيات المتعلقة بمعاداة السامية التي صدرت عن أصحاب الأقدام السوداء. أما الكنيسة المسيحية فلم يذكرها من قريب أو من بعيد. ويهمنا بهذا الصدد أن نشير إلى أن الكاتب يستعمل مصطلحات: المسلمين والأهالي والعرب لنفس المعنى، ولكنه أحياناً يفرد بالحديث القبائليين والميزابيين حسب السياق.

ويمتلىء بحثه هذا بالمصطلحات المحلية التي تحتاج في الواقع إلى «معجم» خاص. وقد نفعل ذلك عند نشر البحث في أحد كتبنا. أما الآن فحسبنا الإشارة إلى هذه النقطة. وهناك نقطة أخرى تتعلق بقواعد الإحالات، مثل: نفس المصدر، والمرجع السابق، والمرجع المشار إليه، وهنا وهناك إلخ. أما الترقيم المرفق للجرائد والدوريات فالرقم الأول عادة يشير إلى العدد أو السلسلة، والثاني إلى التاريخ، والثالث إلى الصفحة أو الصفحات (دون ذكر حرف الصاد).

1990/6/12

(1)

إحدى الملامح التي ميزت حالة الجزائر في حوليات التخلص من الاستعمار هي الدور البارز الذي لعبته جماهير الأقدام السوداء. إن هذه المجموعة الاستيطانية الكبيرة (حوالي 980000 أو عشر مجموع السكان) كانت قوة كبيرة تهز الاستقرار وذلك بتوفيرها لعنصر الجماهير، بالإضافة إلى الدعاة الأكثر نشاطاً وتصلباً في كل المحاولات التي قد تؤدي إلى «التخلي عن الجزائر الفرنسية» من مظاهرات 6 فبراير 1956 في مدينة الجزائر ضد زيارة رئيس الوزراء الفرنسي، جي موليبه، مروراً بأحداث ماي 1958 وتمرد أسبوع الحواجز في يناير 1960، وانقلاب الجنرالات الأربعة في أبريل 1961، إلى الحملة النهائية لمنظمة الجيش السري التي أطلقت فيها العنان للإرهاب اللا محدود (1960 ـ 1962).

وبينما الأوصاف الصحفية والخيالية لمأساة النفس (بسيكودراما) عند أصحاب الأقدام السوداء في الاقتتال بينهم (وهو الاقتتال الذي تحول فيما بعد إلى أعمال انتحارية) ـ قد أصبحت معروفة للجميع، فإنه لا توجد محاولة منظمة لدراسة عميقة لعقليتهم الجماعية، عدا بحث بيير نورا (P. Nora) الذي عنوانه (فرنسيو الجزائر) الصادر سنة 1961، وهو البحث الذي أقامه بالدرجة الأولى على ملاحظاته أثناء 1958 ـ 1960 عندما كان معلماً في إحدى المدارس الثانوية بوهران.

ولكن مصادر البحث متوفرة لمن يرغب في دراسة الثقافة الشعبية لهذه المجموعة البشرية التي هي في أغلبها مجموعة حضرية متكونة من العمال اليدويين، ومن الموظفين أصحاب الياقات البيضاء، والفئة القليلة من الحرفيين والتجار. وأهم هذه المصادر هي القصص الرخيصة ذات التوزيع الجماهيري الواسع (وهي المسماة روايات زوج سوردي)، ونعني بها سلسلة كاقايوس (Cagayous. فقد ظلت تصدر خلال ثلاثة عقود تقريباً (من 1891 ـ 1920) في إصدارات أسبوعية، وهي عادة تصدر في ست عشرة

صفحة. وكانت تستعمل اللهجة الشعبية (Plebeian Dialect) لأصحاب الأقدام السوداء الحضريين، وهي اللهجة التي أطلق عليها للتفكه باتاويت Pataouéte، وهي عامية فرنسية Patois طعمت بأشكال لفظية وصرفية من اللغات الاسبانية والايطالية والمالطية والعربية(1).

وكان أوغيست روبينيه (عاش بين 1862 ـ 1930) هو المؤلف متعدد الاختصاصات والذي كان يكتب باسم مستعار هو موزيت Musette، وكان يشتغل بالمحاماة في مدينة الجزائر، وصحفياً، ومتولياً لوظيفة رسمية، وكان في كتابته معتمداً على معلوماته الوثيقة عن الطبقات الدنيا الأروبية في الجزائر، خصوصاً وقد كان يعمل في مقر ولاية الجزائر كمفتش للمساعدات الاجتماعية الموجهة للأطفال. فكان كل ذلك قد ساعده على إبداع البطل الأدبي لسلسلة (كاقايوس)، وهو البطل الذي كان «مزيجاً من بنورج Panurge وقينيول Guignol وقفروش Gavroche . . . وماريوس Marius»(2).

إن هذا البطل الروائي المولود في حي باب الواد بمدينة الجزائر، من أب فرنسي وأم اسبانية، وذا المزاج الشعبوي Populist والكثير التنقل في حياته العملية من شغل إلى آخر، قد أصبح شخصية على درجة كبيرة من الشعبية في أوساط الفئات العامة للمدن الفرنسية الجزائرية. وكانت الإصدارات الأسبوعية التي تصف مغامرات كاقايوس سرعان ما يختطفها الناس من أكشاك الصحف، حسبما رواه شهود عيان معاصرون، ثم يبيعها أيضاً الطابعون ـ الناشرون ـ بعد ذلك عن طريق البريد. ويبدو أن إصدارات كاقايوس قد

---

(1) أول المسلسلات ظهرت في الأسبوعية (لوتوركو Le Turco) بين 1891ـ1892 وذلك بناءً على رسالة المؤلف إلى (بابا لويت) 4 إبريل 1909. وقد جمعت تلك المسلسلات بعد ذلك في لمحات أدبية جزائرية Pochades) الجزائر 1895. وكانت آخر الإصدارات هي (كاقايوس المشعر Poilu) الجزائر 1920.

(2) انظر غ. أوديزيو، مدخل إلى كاقايوس وقصصه المفضلة، باريس 1931، 8. ويتضمن هذا قسماً مفيداً جداً عن لغة كاقايوس. وعن موزيت وأعماله انظر نفس المصدر، 8، وكذلك ب. ميل P. Mille «عندما يبعث بانورج» Panurge في (كراسات الكانزين) عدد 9/ 16 الموافق 30 جوان 1908، ص 146 ـ 156. وكذلك نفس المصدر: «كاقايوس الشهير» في مجلة (نوفيل ليتيرير) 19 إبريل 1930، ص 68 ـ 72 . و.أ. ديبوا A.Dupuy: «طفولات كاقايوس» في (جورنال معلمي شمال إفريقيا)، 1947، رقم 5، ص 66 ـ 67، 79.

حافظت على شعبيتها بين الطبقة الدنيا (أما الطبقة العليا فقد تقززوا من لغتها السوقية) طيلة العشرية الأخيرة من القرن الماضي والعقدين الأولين من هذا القرن.

كان الطلب ملحاً على إصدارات كاقايوس لدرجة أن كثيراً من أرقام السلسلة قد أعيد نشره في شكل كتاب (وهي في الواقع مجموعات من الكتيبات Brochures[1]) وبعض هذه الكتب قد أعيد نشره خلال العشرينات وأواخر الأربعينات وأوائل الخمسينات. أما الأنطلوجيا المسماة (كاقايوس وقصصه المفضلة) فقد أشرف على إخراجها غبريال أوديزيو Audisio (وهو الصديق الأمين لألبير كامو A. Camus) ونشرت سنة 1931 من قبل دار قاليمار الباريسية ذات الشهرة الواسعة.

وقد طبعت هذه القصص خمس مرات[2]. وإذا كان اسم كاقايوس قد أصبح في الواقع معروفاً على كل لسان للدلالة على صاحب القدم السوداء الساكن في المدينة والمنتمي للطبقة الدنيا، فإنّ شعبيته قد برهنت على اتساعها أكثر بالعديد من صور التقليد لأسلوب (موزيت) وأبطاله في الصحافة الجزائرية الشعبية، وذلك باستعمال «العلامة

(3) بالإضافة إلى المجموعات المذكورة في هامش 1 و 2، فإن أهم كتب كاقايوس ـ وكلها منشورة في مدينة الجزائر ـ هي: غراميات كاقايوس، 1896، وكاقايوس المعادي لليهود، 1898، وخروج بربروس 1898، وكاقايوس في الثكنة، 1899، وكاقايوس في المعرض، وقنديل كاقايوس (وهو اسم صحيفة ظهرت بين جوان وسبتمبر 1901)، وكاقايوس في كل مكان، 1905، وكاقايوس في المعجزة Au Miracle، 1905، وكاقايوس في الحفلة، 1905 ، وكاقايوس في السباق، 1905، وكاقايوس الفيلسوف، 1906، وزواج كاقايوس 1906، وطلاق كاقايوس 1906، وضربة رأس 1907، وكاقايوس الطيار 1909، وكاقايوس سائق السيارة 1909، يضاف إلى ذلك مسلسلات تظهر من وقت إلى آخر في جريدة (لاديباش ألجيريان) و(لينوفيل) و(ليليستراسيون ألجيريان).

وبالنسبة للمعلومات الخاصة بالتوزيع والأسعار أنظر مقالات ب. ميلر، وكذلك الإشارات المتضمنة في العديد من مجموعة الكتيبات، (ولا سيما في مجموعة غراميات كاقايوس وبابا ـ لويت 3 يوليو 1909)، وبناءً على ما ذكره أوديزيو في (المدخل) ص 15، فإن أحد هذه الكتيبات قد بيع منه إثنى عشر ألف نسخة في يوم واحد.

(2) زواج كاقايوس، ط. 2 سنة 1924، وط. 3 سنة 1949. وغراميات كاقايوس، ط. 2 سنة 1949. وكاقايوس في الثكنة، ط. 2، 1950، وكاقايوس في البحر ـ وهو أنطولوجيا من مسرحيات قديمة ـ سنة 1952. أما طبعات 1949 ـ 1952 فقد كانت جزءاً من (مؤلفات كاقايوس) المنشورة من قبل مؤسسة باكونيه بمدينة الجزائر، ضمن سلسلة (البحر الأبيض المتوسط الحي)، وفيما يتعلق بأنطولوجية أوديزيو، انظر هامش 2.

المسجلة» لكاقايوس في أنواع السجائر المصنوعة في مدينة الجزائر، وفي الأثاث، والمعاطف الضيقة الوسط (وهو نوع من المعاطف مصنوع على الشكل الذي ظهر به هذا البطل وهو مرسوم على الغلاف)، وكذلك في أسلوب كاقايوس في الإشهارات التجارية، وفي أرقام كاقايوس بالمسرح الشعبي [1]. كما أن الأغاني الشعبية في مدينة الجزائر تحتفل بكاقايوس على مثل هذه النبـرات المسجعة: (Nous Sommes tous, des Cagayous) التي تعني (كلنا كاقايوس). وخلال الحرب العالمية الأولى نظم مساجين الأقدام السوداء في ألمانيا سهرات جزائرية ذات طابع حنيني (نوستا لجيكي)، حيث رويت قصص كاقايوس وفخمت تفخيماً[2]. وحتى قبل أن تمجده دار قاليمار، كانت كلية الآداب في جامعة الجزائر قد بدأت في تحضير طبعة علمية لأعمال كاقايوس. وهو المشروع الذي لم ينشر. كما أن فصلاً طويلاً وجَزْلاً خصص له في الدراسة المعدة رسمياً للاستعمار الفرنسي في الجزائر، والمنشور في السلسلة المخلدة للذكرى المئوية للاحتلال الفرنسي سنة 1930[3].

وفي أوائل سنة 1954 ظهر في مدينة الجزائر مقال متعمق وناقش السؤال التالي: «هل ما يزال كاقايوس حياً؟» وكان الجواب إيجابياً «بالنظر إلى السيكولوجية القاعدية، وبالنظر كذلك إلى شكل تعبيره[4]». كما أن الأعمال (المؤلفات) التي نشرت في مدينة الجزائر عشية اندلاع أحداث 1954 (انظر هامش 4) تدل على استمرار شعبية كاقايوس. ذلك أن ذكراه قد بقيت إلى هذه الأيام بين المليون من أصحاب الأقدام السوداء الذين رجعوا إلى فرنسا بعد سنة 1962. ففي 1972/1971 أصدرت دار نشر تجارية بنجاح سلسلة من الكتب تتقدمها انطولوجية كاقايوس وهي مهداة إلى أعمال كاقايوس ذات الأسلوب المتميز، وبحنين وتذكّرات للجزائر الفرنسية. كما أن المسرحيات التي تقلد (موزيت)

---

(1) المدخل (عليه توقيع فلاي Fly) إلى غراميات كاقايوس، ص 16 ـ 17. وزواج كاقايوس 1906 الملزمة 1، 4.

(2) ب. أشار P. Achard (صالويتش) طـ. 2 باريس 1972، ص 239، وأوديزيو، المدخل إلى المرجع السابق، 8 انظر (تعليق 1).

(3) إ. ف. غوتييه (قرن من الاستعمار)، باريس 1930، ص 113 ـ 122، وأوديزيو، المرجع السابق 14.

(4) ج. بوميه J. Pomier «حقيقة كاقايوس: شخصية شعبية من مدينة الجزائر» في مجلة (إفريقيا)، يناير 1954، ص 7 ـ 15. ولمعرفة نفس النتيجة من الناحية اللسانية المحضة، انظر مقالة ديبوي 1948، كما سيشار إليها في هامش 18.

في استعمال لغة الباتاويت قد استمر تمثيلها على المسرح[1].

وباختصار، فإن كاقايوس إذاً «لم يكن انبعاثاً تلقائياً لخيال الجماهير. . . بل مجرد مخلوق أدبي، «فإنه قد أصبح نمطاً أدبياً، ونوعاً من الأسطورة التي يعاد تذكرها والتي خلدت بعد مؤلفها، كما يقول أوديزيو، أو هي، كما يقول إيميل فيليكس غوتييه مغروسة جداً في ذاكرة وأحاديث الأروبيين الجزائريين. . . وهي حية ماثلة على طريقة بوليشنيل Polichinelle وقافروش»[2] . وسواء أكانت هذه الذاتية الشعبية الملازمة له قد جاءت من كون طريقة هذا النموذج (الأسطورة) تعكس حياة جمهورها أو أن كاقايوس هو الذي يشكلها، فإن ذلك يبقى سؤالاً دقيقاً في حاجة إلى بحث مستفيض.

غير أن قصص كاقايوس الرخيصة الثمن ليست وحدها هي المصدر لعقلية أصحاب الأقدام السوداء، ولكنها تفيدنا في التساؤل عما إذا كان يمكن البحث عن مادة إضافية. فمن جهة هناك إصدارات أسبوعية شعبية أخرى، أغلبها فكاهية ساخرة ـ وكثير منها صيغت في قالب كاقايوس ـ ومن أكثرها نجاحاً بابا ـ لويت Papa - Louette[3] . ومن جهة أخرى فإن دراسة لهجة أصحاب الأقدام السوداء المبنية على ملاحظة العاميّة المعبرة عن الحياة الحقيقية (وليس عن إنتاجها الأدبي الراقي نوعاً ما)، تعطينا المفاتيح لنظرة داخلية مدهشة في الذهنية الجماعية للإنسان الأروبي الجزائري، بما يشبه ما انتهى إليه يوجين ويبر E. Weber من إعادة بناء ذهنية الفلاح عند مدار القرن بمساعدة اللهجات الإقليمية[4].

---

(1) سلسلة: وإذن؟ ها هوا Et Alors Et Oila التي نشرها إدوارد بالان Ed. Balland يشرف عليها الصحفي المعروف جداً، وهو ر. بكري R. Bacri في شهرة جريدة (الكنار أنشينيه)، وهو نفسه مؤلف كتاب مذكرات طفولة يحمل نفس عنوان السلسلة وقاموساً عن لغة الباتاويت بعنوان (لورورو باب الواد)، باريس 1969. ومن الكتب الأخرى المنشورة نذكر أنطولوجية أوديزيو، والأعمال التي أصدرها أ. بروا E.Brua و ب. أشار. أما عن المسرحيات فقارن مثلاً ما كتبه أ ـ ب. لانتان A.P. Lentin (السيد: باتاويت والراجع إلى وطنه) في مجلة (جون أفريك) 23 مارس 1964.

(2) أوديزيو، مدخل، مرجع سابق، 8، وكذلك غوتييه، مرجع سابق، 121.

(3) ظهرت هذه الأسبوعية مدة ثماني سنوات متوالية (من 1906 - 1914) ولها توزيع بلغ حوالي إثنى عشر ألفاً. وهناك أسبوعيات أخرى تواصلت على نفس النسق وهي: (لوكوشون)، (لاكرافاش)، (لوديابل أكاتر)، (لوكوكو ألجيريان). وكلها ظهرت بين 1898 و 1912.

(4) أهم دراسة استيعابية هي كتاب أ. لانلي A.Lanly (فرنسيو شمال إفريقيا)، باريس 1962. انظر أيضاً نفس المصدر «ملاحظات على فرنسي شمال إفريقيا» في مجلة (الفرنسي/ الحديث) عدد =

ويجب أن يضاف أيضاً إلى هذه المصادر الكتب التي ألفها الكتّاب الساخرون الأروبيون الجزائريون الذين كتبوا بلغة الباتاويت[1] ، والقصاصون الأكثر واقعية، وكذلك كتاب المذكرات الذين يصفون عادات حي باب الوادي والأحياء المشابهة له[2] . وأيضاً كتابات السواح، ولا سيما الأنكلو- ساكسون الذين هم أقل تأثراً من الفرنسيّين بإيديولوجية «المهمة الحضارية» التي كانت فرنسا تزعم القيام بها[3] . وأخيراً وليس آخراً

= يوليو 1955، ص 197 - 211. وكذلك ب. بريقو P.Pérégo «بعض ملاحظات حول الفرنسية الدارجة في الجزائر» في مجلة (لوبانسي)، 1955، ص 90 - 95. وكذلك غ. أوديزيو «بحث في لغة كاقايوس» في المرجع السابق، ص 17 - 40. وكذلك أوديزيو (معجم) في نفس المصدر، ص 251 - 265. وا. ديبوي «فرنسية شمال إفريقية» في مجلة (حياة ولغة) عدد 94 (1960)، ص 2 - 11. وكذلك (الثورة الافريقية) عدد 110، 6 مارس 1965، وهو مقال موقع عليه بحرفي أ.م. A.M. وانظر أيضاً نفس المصدر، رقم 111، 13 مارس 1965، موقع من قبل م. بوربون. وبالنسبة للمقارنات انظر بخصوص المسلمين الجزائريين ما كتبه ل. برونو L. Brunot «سابير Sabirs» في (جورنال معلمي شمال إفريقية) إبريل 1948. وكذلك م. الحاج صادق «اللهجات العربية والفَرْنَسة اللسانية في الجزائر» في (حوليات معهد الدراسات الشرقية)، مدينة الجزائر 1955، ص 61 - 97. وقارن ذلك مع أ. ويبر (من فلاحين إلى فرنسيين) ستانفورد، 1976، الفصل 6.

(1) أ. بروا E. Brua (حكايات عنابية (بونية))، الجزائر 1938، وكذلك نفسه (تقليد السيد LE Cid)، الجزائر 1941. ونفسه أيضاً (حكايات قدور)، باريس 1972، وأيضاً أ. ديبوي (حكايات بلهجهة سابير) الجزائر 1947. وأيضاً ر. بكري (لورورو، ولهجات سابير قدور بن نيرام)، تونس 1952.

(2) ل. برتراند L.Bertrand (بيبيت المحبوبة) باريس 1904، ط. 2، ثم أطلق عليها ا سم (بيبيت وبَالْبِزّار)، باريس 1920، وج. بيليقري J. Pelegri (زيتونات العدل) باريس 1958. وهـ. كريا H. Krea (جمال)، باريس 1961. ول. لوكوك L. Lecoq (باسكالويت الجزائري)، باريس 1934. وف. دوشين F. Duchêne (مونة كاشير وكسكس)، باريس 1930. و ل. فافر L. Favre (باب الواد)، باريس 1946. ونفسه (في القصبة)، باريس 1937. و أ. ميمي - محرر - (أنطولوجيا الكتّاب الفرنسيين بالمغرب - العربي -)، باريس 1964. أما أعمال ر. راندو R. Randau وج. بوميه فإننا لم نشر إليها هنا لأنها كثيرة الانهماك في الدعاية الجزائرية - اللاتينية. وبالنسبة للمذكرات، انظر هـ . كلاين H. Klein (أوراق الجزائر)، الجزائر 1921. وأيضاً أشار، المرجع السابق، ور. بكري (وإذن؟ ها هوا)، 1968، وقارن ذلك مع م. بارولي M. Baroli (الحياة اليومية لفرنسيي الجزائر، 1830 - 1914)، باريس 1967.

(3) أ. اير E. Ayer (عبر الجزائر بدراجة نارية)، نيويورك 1913. وكذلك م. د. ستوت M.D. Stott (الجزائر الحقيقية)، لندن 1914.

فإن نظرات متعمقة جديدة إلى الظاهرة الجزائرية من زاويـة المقارنة، يمكن اكتسابها من دراسة العلاقات بين السلالات في الولايات المتحدة الأمريكية قبل الحرب الأهلية (وفي الوقت الحاضر) وفي جزر الهند الغربية وإفريقية الغربية، ومدغشقر، وجنوب إفريقية، وفرنسا في الوقت الراهن[1].

إن معظم مصادرنا الجزائرية تتعلق بالفترة الواقعة بين سنوات التسعينات وفترة الحرب العالمية الثانية، وخصوصاً الفترة ما بين 1890 ـ 1920، وهي التي تعتبر البداية الفعلية لدراسة مثل هذه. ذلك أن الفترة المذكورة (1890 ـ 1920) تعتبر أعلى مرحلة من مراحل الاحتلال الفرنسي في الجزائر. فقد كانت (أي الفترة) أثر القضاء على آخر الثورات التقليدية، وهي ثورة المقراني سنة 1871، حين تدعمت الهيمنة الاقتصادية والسياسية للكولون (بين 1870 ـ 1890)، وكانت معاصرة لحصول الكولون أيضاً على إجراءات كبرى لصالح الاستقلال المالي (بين 1898 ـ 1902)، كما كانت قبل ظهور التحدي السياسي للحركة الوطنية الجزائرية، (أي حركة الشباب الجزائريين التي ظهرت على يد الأمير خالد سنة 1919، وجمعية العلماء سنة 1925، ـ كَذَا ـ ونجم الشمال الافريقي سنة 1926). وهي أيضاً الفترة التي سبقت ثورة ماي 1945 التي تعتبر إلى ذلك العهد ثورة قصيرة ولكنها مع ذلك ذات أسلوب عصري، وهي الثورة التي أعطت لأصحاب الأقدام السوداء مؤشرات موتهم الوشيك.

وإذا نظرنا إلى الموضوع من آفاق أوسع، فإن تلك السنوات (1890 ـ 1920) كانت تمثل الامبريالية الفرنسية التي يفترض أنها كانت محصنة، وهي تمثل الاعتداد بالنفس وغير الخجول من هيمنته، والذي بلغ أوجه في سنة 1930 بالاحتفال المئوي وبالمعرض

---

(16) والمفيد خصوصاً هو كتاب و. د. جوردان W.D. Jordan (أبيض على أسود: وجهة النظر الأمريكية نحو الزنوج، 1550 ـ 1812)، تشابل هيل (أمريكا) 1968. وكذلك ج. س. أولبورت G.S. Allport (طبيعة الحكم المسبق)، بوسطن 1952. وكذلك أ. مانوني O.Mannoni (سيكولوجية الاستعمار)، باريس 1950. وأيضاً ب. موكور P. H. Maucorps وآخرون (الفرنسيون والعنصرية)، باريس 1965. وأيضاً ب. فان دين ـ بيرغ P. Van Den Berghe (العنصرية والإثنية)، نيويورك، 1970. وأيضاً م. بانتون M. Banton (العلاقات العرقية)، نيويورك، 1967. وكثير من النظريات الداخلية يمكن الاستفادة منها من كتاب ت. زيلدن T. Zeldin (فرنسا: 1848 ـ 1945)، جزآن، اكسفورد، 1973، 1977.

الكولونيالي في باريس سنة 1931. ولكي نعود إلى الجزائر مرة أخرى، نذكر أخيراً أن مدار القرن قد رأى فيها اختلاط العديد من السلالات الأوروبية المهاجرة مع مجموعة أصحاب الأقدام السوداء. وهكذا فإنها كانت لحظة متميزة علينا أن نقتنصها بالمعنى الحرفي للكلمة لمعرفة الثقافة الشعبية لأصحاب الأقدام السوداء.

* * *

(2)

وبينما كان كاقايوس يقص كيف كان يحاول أن يجد طريقه إلى خارج قصر العدالة بمدينة الجزائر، وجد نفسه في غرفة حيث رأى «دكة مزدحمة بالرجال والنساء والعرب» [1]. إن كل شيء يكمن في هذه الجملة البريئة، جملة سقطت (كما يشير إلى ذلك السياق) باعتبارها واقعاً مسلماً به، دون أي نية لمحاولة إثارة الضحك. إن العربي شخص غريب وينتمي إلى صنف مختلف من البشر ويجب أن يكون واضحاً أن عبارة «العرب» تشير إلى كل الأهالي المسلمين الجزائريين، رغم أن ثلثهم على الأقل كانوا يتكلمون البربرية. وهذه النسبة تكون أعلى في مدينة الجزائر حيث كان يعيش كاقايوس، نظراً لنمو النزوح من بلاد القبائل [2] القريبة من هناك.

إن حشد القبائل والعرب معاً يؤشر إلى التأثير الذي مورس على الذهنيات الشعبية من قبل المذهب الاستعماري الجديد الذي انتشر في الجزائر بين محترفي السياسة والصحافة والرواية، من الكولون خلال ربع القرن الموالي لثورة المقراني، وهو المذهب الذي رفض بصراحة «أسطورة البربر - القبائل -» التي صنعها الإداريون الاستعماريون والأكاديميون الفرنسيون. وتدعي هذه الأسطورة أن العرب والبربر عنصران مختلفان تماماً، فالعرب محتلون جاؤوا خلال فترة لاحقة وهم أدنى ثقافياً. وأن البربر هم الأهالي الحقيقيون وهم إلى ذلك الوقت أكثر تفوقاً، نظراً لافتراض أصولهم السَّلْتِيَّة. وقد بنيت على هذه الأسطورة سياسة كاملة قائمة على قاعدة «فرق تسد». وتعني الأسطورة بالطبع فَرْنَسَة البربر. ولكن هذه الأسطورة قد رفضتها الآن النخبة الجزائرية الأروبية، ذلك أن

(1) طلاق كاقايوس، ص 34. قارن ج. روي في (ليكسبريس) 29 سبتمبر 1960 (مذكرات طفولة).

(2) القبائل يشار إليهم أحياناً كصنف أقل من «العرب» أو «الأهالي»، انظر بابا - لويت 21 ماي 1911، أول أوت 1914. وكذلك أشار Achard، المرجع السابق، 75؛ وكذلك لانتيرن كاقايوس رقم 1، ص 16؛ وكذلك نفس المصدر، رقم 11، ص 9، ورقم 13، ص 7. وكذلك زواج كاقايوس ص 147، وكاقايوس وقصصه المفضلة، ص 95.

هذه النخبة اعتبرت كل (الإسماعيليين) غير قابلين للاندماج بأية حال. وقد اعتبرت الجزائر إذن عبارة عن أرضٍ «لِمُجْتمعين (مجتمع أروبي وآخر أهلي) متعارضين تماماً في العادات والأفكار والأديان تعارضاً لا يمكن معه التلاقي أبداً»[1] .

ومع ذلك فإن حشد كل الأهالي تحت صفة جنسية (Generic) لا يمحي كل الفوارق الإثنية - الثقافية فقط ولكن الفوارق الفردية أيضاً. ففي روايات «الزوج سوردي» الصادرة عن أصحاب الأقدام السوداء وفي الصحافة العامية لا يوجد في العادة للإنسان الأهلي اسم، أو سحنة أو ملامح خاصة، فهو فقط العربي أو الأهلي (الأندجين) [2] . يوجه إليه الخطاب بدون تمييز (كما تشهد على ذلك شهادات كثيرة) على أنه «أحمد قليل الأدب!»[3] . (Ho, Ahmed!).

وها هو منظر من محاكمة الطلاق لكاقايوس في قصر العدالة: «أن الشاوش العربي قد أصبح ساخطاً جداً على حَمَاةِ كاقايوس المعاندة. ومن حسن الحظ أن القاضي قد حضر. . . وأن الشاوش قد أعلن أن علينا، أنا وزوجتي، دخول قاعة المحكمة. فنهضتْ حماتي للدخول أيضاً، ولكن (العربي) قد اعترض طريقها. فصرختْ فيه قائلةً: لماذا لا أرافق ابنتي؟ وبأي حق تصك الباب في وجهي يا موتشو (ميسيو) أحمد! فأجابها الشاوش: لا تدخلي معها، مع أنه لم يكن يُدْعى أحمد. (ولكن كاقايوس لم يزعج نفسه بذكر اسم الشاوش)[4] ». وكانت النساء العربيات أيضاً تُنَادَى باسم فاطمة بدون تمييز

---

(1) نقلها شارل روبير آجرون، الجزائريون المسلمون وفرنسا، باريس 1968، ص 52. قارن 47 وما بعدها، و576 - 577، 874 وما بعدها، و990 - 997.

(2) مثلاً زواج كاقايوس، ص 15، لالانتيرن كاقايوس، رقم 3، ص 12، 15. ورقم 6، ص 12. ورقم 11 ص 9. والطلاق، ص 8، 174. وأشار، المرجع السابق ص 82، 91. انظر كاقايوس المضاد لليهود، ص 134. وكاقايوس في الثكنة (ط. 2)، ص 20، 89، 106. وأشار Achard المرجع السابق (ط. 2)، 244. ويابا لويت ص 4، و11 أوت 1907. و15 نوفمبر 1908. و13 ديسمبر 1908، 30 أكتوبر 1910.

(3) لا لنتيرن كاقايوس رقم 2 ص 9، وأشار، المرجع السابق، (ط. 2) ص 9، 39، 78، 87، 246، 280. ولانلي: المرجع السابق ص 15. ب. نورا Nora، المرجع السابق، ص 128. وبروا Brua: حكايات، ص 45.

(4) كاقايوس: الطلاق، ص 31، وكلمة «موتشو» هي (بيدجين) عربي مستعملة في المعنى الاحتقاري (انظر أوديزيو: معجم، ص 260).

أيضاً. على أنها قليلة الأدب، فاطمة»! أو موريسك، وأقل من ذلك استعمالاً عبارة «موكيرا»[1].

ويذهب علماء الأنثروبولوجيا إلى أن اللازمات Labels ذات القوة الفاعلة تفقد بعض قوتها عندما تتغير من استعمالها في الأسماء إلى النعوت، وأن الأفكار المسبقة والشعارات تفقد قوتها عندما «نتحدث عن عضوية إثنية أو دينية. . . مستعملين النعوت بدل الأسماء». ومن ثمة تضاف خصائص تحدد الموضوع بطريقة أكثر دقة وصدقاً باعتباره فردياً[2]. وهذا هو بكل صراحة الاستعمال غير الشائع لكلمة «العربي» كصفة تعني (الشعب)، تلك الكلمة التي تصدم قراء مصادر الأقدام السوداء[3]. ولكنها كلمة تستعمل لتعيين الأشياء، وبالتالي فهي تستعمل عادة بطريقة حقيقية (موضوعية)، خصوصاً فيما يتعلق بالأسماء المتصلة بالثقافة المادية (الملابس، والطبخ، والأثاث، والأواني، والأسواق، وأهل المنازل، إلخ).

غير أنه في حالات كثيرة يكون لوصف «العربي» تضمين احتقاري لا شك فيه، مثل تلفون «عربي» (معناه الاتصال من الفم إلى الأذن)، وحكاية «عربية» (أي قصة معقدة)، وشغل «عربي» (أي عمل غير متقن)، وصندوق «عربي» (أي ضخم، بمعنى الممازحة)[4]. وكل شيء صنع على الطريقة العربية أو الطريقة الموريسكية (مثل الغطس في البحر، أو الحلاقة، أو طريقة مسح المرء أَنْفَهُ، أو غسل المرء ثيابه) يكتسب

(1) كاقايوس وقصصه المفضلة، ص 520. وكاقايوس المضاد لليهود، ص 157، 159؛ وبابا ـ لويت، ص 4، و 18 أغسطس 1907 ، و 24 نوفمبر 1907، و 14 مارس 1909، و 1 و 24 أكتوبر 1909، و 19 مارس 1911، وأشار، المرجع السابق، ص 86، وبكري: وماذا بعد؟ هو هذا! ص 45، وبكري: رورو، ص 13، 78، 84. ولانلي: المرجع السابق، ص 42 (تعليق 5).

(2) ألبور: المرجع السابق، 1955، ص 181.

(3) ولكن ليست كلمة الشاوش العربي التي أُشير إليها سابقاً و«الطب العربي»، انظر لانتير في كاقايوس، رقم 10، ص 8 ورقم 13 ص 15

(4) لانلي: المرجع السابق، ص 52 ـ 53. وبكري: المرجع السابق، ص 127. ولانتين Lentin: المرجع السابق، ص 39، انظر من صحافة الكولون: لا ديباش ألجيريان، 9 مايو 1924 (رسالة من المنتخبين في مدينة الجزائر). وانظر ما يتعلق باستعمال مشابه للوصف «إفريقي» في إفريقية جنوب الصحراء: بانتون Banton: المرجع السابق، ص 253، وطلاق كاقايوس، ص 197. وكاقايوس وقصصه المفضلة، ص 68، (تعليق 5). وكاقايوس في النكتة (ط. 2) ص 20، 89، 125. وغراميات كاقايوس، ص 29، 71.

بذلك معنى «منحطاً ووحشياً، وغير جمالي». ذلك أن الإنسان الأهلي ليس هو فقط «الآخر»، أي الإنسان المنتمي لمجتمع مختلف وغريب، ولكنه أيضاً ينتمي إلى مجتمع مختلف ومحتل. أن عبارة فلان «بقي عربياً» كانت حقاً إحدى الملاحظات الأكثر تدميراً والتي أدخلت في التقرير الخاص ببطاقات التلاميذ المسلمين في المدرسة النورمالية ببوزريعة[1].

بل أن هذا المعنى التحقيري يظهر بجلاء أكثر في المترادفات الدارجة لكلمة (الْعَرَبْ) التي كانت كثيرة الاستعمال (حتى بحضور الأهالي أنفسهم) لدرجة أنها كانت تبدو أمراً عادياً في الصحافة وفي الأدب الشعبي، بالإضافة إلى شيوعها في المعاجم وفي الأبحاث اللغوية[2]. وأشهر تلك الألفاظ استعمالاً في بداية القرن العشرين هي لفظة بيك أو بيكو[3]، بمعية لفظة أرابيكو، وترونك أو ترونك دي فيقييه (الكرمة)[4]. وخلال سنوات ما بين الحربين العالميتين، وخصوصاً بعد الحرب العالمية الثانية، حلت ألفاظ أخرى محل السابقة، وهي: راتون، مِيلُون، بَطّار، نِيقر، بونيـول (كلها بصيغـة الجموع)[5].

---

(1) انظر الدراسة التي عالجت هذه البطاقات المكتوبة في شكل تقارير (وتاريخها يعود إلى مدار القرن، وهي محفوظة في وثائق المدرسة) في كتاب ف. كولونا: المعلمون الجزائريون، 1883 ـ 1939، ص 163، 165، 172.

(2) انظر المعجم الملحق بكاقايوس وقصصه المفضلة. وبروا Brua: حكايات، قارن لانلي: المرجع السابق، ص 51، 52.

(3) لمعرفة أصل هذا التعبير ـ أي Diminutive الْعَرَبيكو ـ انظر لانلي: ص 51 (تعليق 5). وقارن كاقايوس المضاد لليهود، ص 143، وطلاق كاقايوس، ص 175، وكاقايوس في الثكنة (ط. 2) ص 150. ولا لنتيرن كاقايوس رقم 3، ص 12، رقم 6، ص 5، 8. وبابا ـ لويت، ص 25، أكتوبر 1908، 15 نوفمبر 1908. وبروا: حكايات، ص 39 ـ 40. بيرتران: بيبيت وبالثزار، ص 155، 282، وأشار Achard : المرجع السابق، ص 38. ولاستعمالات صحافة الكولون انظر (لاديباش ألجيريان)، 5 نوفمبر 1907، ولاستعمالها بالنسبة لأعيان المسلمين (الذين يحتجون ضد حالتهم الدنيا، انظر أيضاً آجرون المرجع السابق، 1089.

(4) بابا ـ لويت، 24 نوفمبر 1907. 5 أغسطس 1910. 2 أكتوبر 1910. 1 نوفمبر 1910. 21 ديسمبر 1912. 9 أغسطس 1913. بروا، المرجع السابق، 40، 57. ج. روي في ليكسبريس 29 سبتمبر 1960 (حول الاستعمال من قبل الكولون في الأرياف). أشار، المرجع السابق، 63، 83.

(5) بروا، المرجع السابق، 40، 44. كولونا، المرجع السابق، 177، ج. روي، حرب الجزائر =

إن النظرة المقصودة من «الآخر» قد جيء بها إلى مركز أكثر تحديداً في ظواهر أخرى، وصفها (لانلي A. Lanly) إلى حد ما باحتشام في تعليق لأطروحة الدولة التي تقدم بها عن (فرنسية شمال إفريقيا) سنة 1962. وهو التعليق الذي جعله ملحقاً للفصل المتعلق بـ (اللقاء بين العربية والفرنسية الدارجة)، حيث يقول لانلي:

«وهناك ميزة أخرى تتميز بها فرنسية شمال إفريقية يجب على كل حال إبرازها وهي استعمال الضمير (أنت) Tutoiement. فهي قد تنسب جزئياً للمتحدثين بالعربية أنفسهم، ما دام المرء لا يستعمل (أنتم) بالعربية. أن أولئك المتكلمين بالعربية الذين بدأوا استعمال الفرنسية، بدأوا بضمير (أنت) عندما يخاطبون الأروبيين وكان رد هؤلاء عليهم بالمثل أيضاً. ويمكن القول أنه قبل الحرب العالمية الثانية كان استعمال الأهالي لضمير (أنت) هو الاستعمال الشائع بالنظر إلى الشخصيات المهمة، باستثناء الأوساط المثقفة، وربما أيضاً أوساط الحكومة.

وأن الأهالي الذين يعلمون أن اللغة الفرنسية تستعمل (أنتم) في علاقات المجاملة، أصبحوا يرفضون استعمال (أنت)، لأنه يرمز إلى تفوق المستعمرين... وطلبوا حذفها في الإدارة وكذلك في الحياة الاجتماعية عموماً. والحقيقة أن مناشير صدرت إلى كل العاملين الرسميين في الحكومة والمصالح الأخرى تشترط استعمال (أنتم) مع المسلمين. وقد كان على النائب العام لحكومة الجزائر أن يثير هذه التعليمات حتى إلى جوان 1960. وهكذا فإن الضمير الكولونيالي (أنت) الذي كان قد استعمل في المستعمرات الفرنسية أو المستعمرات السابقة، لم يختف من الجزائر»[1].

إن التعليق السابق الذي كتبه (لانلي) أثناء دقات أجراس الموت للحكم الفرنسي في الجزائر، وبعد الحملات المضادة التي شنها سوستيل (1955) وماسو (1957)[2] ضد استعمال ضمير (أنت) - توضح تفاؤل جاك شوفالييه، ذلك الرئيس الليبرالي السابق

= (باريس، 1960). هنا وهناك، لانلي، المرجع السابق، 177. وعبارة (Bougnoul) أي المحشو، الذي هو من أصل عسكري، كان مستعملاً في معنى احتقاري ليعني الأهالي في الهند الصينية وفي غرب إفريقية.

(1) نفس المصدر، 217، (تعليق 1).

(2) ج. سوستيل، الجزائر الحبيبة والمعذبة (باريس، 1956). ج. ماسو، المعركة الحقيقية لمدينة الجزائر (باريس 1917، كذا) وهو 1971.

لبلدية مدينة الجزائر، الذي ادعى سنة 1958 أن «الاستعمال المنظم لضمير (أنت) في خطاب الأهالي قد أخذ يختفي وأن الأحكام المسبقة الصادرة من الجانبين آخذة في التبخر». ومع ذلك فقد كان عليه هو نفسه أن يعترف بأن «جهوداً عظيمة ما تزال في حاجة إلى بذل لإدخال عامل المجاملة في المظاهر العمومية. أننا ما نزال نسمع من جانب أناس ثقافتهم في حاجة إلى المزيد، كلمات أو إشارات غير مناسبة بل حتى خشنة، نحو المسلمين» [1].

* * *

(1) نحن الجزائريين (باريس 1958)، 54 . عن حملته الخاصة ضد «المصطلحات المُسيئة» انظر البيان بين التجمعات الليبرالية الذي أنشأه (مايو، 1951)، ما نقله نفس المصدر، 109).

(3)

إن استعمال الضمير (أنت) في الخطاب، بالإضافة إلى النعوت والألقاب التحقيرية ليست إلا الجزء البارز من الجبل الثلجي. إنها تساعدنا على الحصول على لمحة بديعة لبنية اجتماعية تصاعدية تقوم على العنصرية حيث يكون مجتمع ما (وهو غالباً مجتمع أقلية) قد فرض على مجتمع آخر. «فالأعراض المرضية في استعمال اسم «أحمد ـ بيكو ـ وأنت» تشير في الحقيقة إلى واحدة من علاقتين (ميكانزمتين)، وهي التي تظل فيها المسافة الاجتماعية، بناءً على النظرية السوسيولوجية، باقية على نحو هو بالضبط ما نسميه التفرقة الاجتماعية، أما العلاقة الأخرى (أو المكانيزم) فهو التفرقة المكانية»[1] .

وأشكال التعبير التأدبي أو الاحتفائي في العلاقات الاجتماعية هي وسيلة قوية تستخدم لإنجاز هذا الهدف، مؤكدة شعورنا (وفي هذه الحالة شعور أصحاب الأقدام السوداء) بالتفوق وزرع فكرة الشعور بالنقص في الطرف الآخر (أي المسلم) فلا عجب إذن أنه خلال ازدهار الحكم الفرنسي كان المسلمون يخاطبون الأوروبي بعبارة السيد المحترم (الشيف) سواء انطلاقاً من الطاعة أو الإطراء[2] .

والاستهزاء لا يقل فعالية كطريقة في احتفاظ المرء بالمسافة بينه وبين الطبقات الدنيا في السلم الاجتماعي. والواقع أنه بالنسبة للثقافة الشعبية المعبِّرة عن العلاقة بين الجزائري والأوروبي، فإن العربي هو دائماً موضوع للضحك. فقد كتب القصاص مولود فرعون في يومياته قائلاً: «من هو الأهلي في عين الأوروبي؟ إنه عامل مشترك، خادمة

---

(1) قارن بما في فان دان بيرغ Van Den Berghe، 42 ـ 46.

(2) لانلي، المرجع السابق، 192. قارن جنوب إفريقية باس «BAAS».

منزل، مخلوق غير متجانس بطرق مثيرة للضحك، وعادات غريبة، ولغة مستحيلة» (1) .

ومثل فرنسا خلال القرن التاسع عشر، فإن لهجة الباتوا (Batois) عند الفلاحين «كانت جزءاً من النفور منهم والسخرية بهم. «(كما يقول ويبر Weber)». ومن ثمة فإن البِيدجِنْ (السابير) الفرنسية المتكلم بها من قبل الأغلبية الأمية من الأهالي في علاقاتهم مع الأروبيين (الذين رأوا تعلم العربية دون كرامتهم) كانت هي الوسيلة المفضلة للساخرين والمغنّين من أصحاب الأقدام السوداء. فهؤلاء قد استعملوا تقاليد (سابير) كمقياس لحذلقتهم الكوميدية خصوصاً في القصص اللاذعة التي تستهزىء بالأهالي الذين يقعون في المشاكل من خلال سوء فهمهم اللغوي (2) .

وبعد ظهور (روايات زوج سوردي) اعتاد التلاميذ الأروبيون في الثانويات أن يستعملوا (سابير) ليسخروا من بعضهم البعض وكذلك بالمارّين من الأهالي (3) . ونتيجة لذلك ازدهرت صناعة أدبية صغيرة لكنها شعبية، وذلك في مدينة الجزائر وعنابة، وهي الصناعة المتخصصة في ترجمة كتب الأمهات الفرنسية (الكلاسيكية) ـ مثل السيد، وحكايات لافونتين، إلخ. ـ إلى لهجة سابير، وهي الأعمال التي أصبحت تثير الضحك وتدخل في الوقت المناسب إلى ثقافة المشاهير (البْلياد Pleiade) ثقافة أصحاب الأقدام السوداء الشعبية (4) . وهناك أصناف خاصة من الأهالي وهم عادة أدنى الفئات، كانوا يلقبون في السابير بلقب ساخر هو (موتشو)، أي موسيو، الذي يطلق على أصحاب

---

(1) جورنال (1955 ـ 1962) ـ باريس، 1962، 45 .

(2) ويبر Weber، المرجع السابق، 87. الشيطان المربع، هنا وهناك، بابا ـ لويت، 27، يناير 1907 . 18 سبتمبر 1907. 1 سبتمبر 1907. 22 مارس 1908. 13 ديسمبر 1908. 11 يوليو، 1909. 16 و 23 أكتوبر 1910. 13 مايو 1913. 11 أكتوبر 1913 1 و 8 نوفمبر 1913. 1 أغسطس 1914. كاقايوس المعادي لليهودية، 71. أشار، المرجع السابق، 228. وفيما يتعلق بلهجة سابير انظر مقالة برونو Brunot (تعليق 12).

(3) أشار، المرجع السابق، 16، 27، 33، 71، 90، 163، 240، 248. وبخصوص تعبير بِيْدجِنْ Pidgin في أوضاع كولونيالية أخرى، انظر برجس A. Burgess في الملحق الأدبي لجريدة التايمس، 25 نوفمبر 1977.

(4) انظر بروا الذي أعاد بالاد Ballad نَشْرَ عَمَلِيَّة : سخريات السيد، وحكايات قدور (انظر سابقاً، تعليق 9) معتبراً إياهما من كلاسيكيات أصحاب الأقدام السوداء. قارن أيضاً حكايات بالسَّابير. (الجزائر، بدون تاريخ، ولكن قبل سنة 1954). وكذلك سابيرات قدور بن نيترام (تونس، 1952).

المحلات التجارية من المزابيين، وبلقب (بورتي مدام) للخدم من الأولاد، وبلقب (سيري) لماسحي الأحذية [1].

وكان الأهالي، وخصوصاً المحرومين منهم هدفاً متكرراً للنكت العملية الدائمة التي يتندّر بها الصبيان وطلاب الثانويات الأروبيون. فقد كانوا يرمون بالكلمات المازحة لعاهرات القصبة، وكان الأطفال المسلمون في الشوارع محل تنكيت أو كان يرسل بهم في مهمات خيالية، وكان بائعو الزيت من القبائل يتعرضون لثقب جلود قِرَبِهم، وكان جالبو المياه يتعرضون لقلب جرارهم. وكانت الحجارة أو الطماطم ترمى على «الموتشو»، والباعة في الشوارع، وكان العجزة من المتسولين هدفاً للإساءة [2]. ومن الظواهر المعتبرة كظواهر كوميدية، أداء دور كرنفالي معكوس، مثل لباس الأروبيين لباساً إسلامياً (ارتداء البرنس أو القشبية، قائلين: إننا نبدو كالعرب الحقيقيين. وكذلك لبسهم الثياب الحمراء على طريقة عمال الحمامات) [3].

وعندما كانت فكرة التمثيل البرلماني للمسلمين محل نقاش، جعل الكاتب (روبيني Robinet) شخصية كاقايوس يعبر عن عدم تصديقه لمثل هذا الاقتراح المضحك بتساؤله: «هل صحيح إذن أن رجلاً مرتدياً ثياباً بطريقة (البيكو) سيرسل به إلى غرفة النواب بباريس؟» ثم أجاب بما رآه دقاً للمسمار الأخير: إذا كان كل ما يلزم أن تصبح (موتشو) عظيماً هو ارتداء الثياب بالطريقة العربية، فأنا سألبس لباساً قبائلياً أو ميزابياً وأذهب إلى باريس وأصبح بائعاً في الشارع أو (موتشو) [4].

---

(1) أوديزيو، معجم، 260، أشار: المرجع السابق، 284. بابا ـ لويت، 11 يوليو، 1909. أن «الموتشو» شخصية ساخرة تتكرر في قصص أصحاب الأقدام السوداء. انظر مثلاً زواج كاقايوس، 180، أشار، 131، بابا ـ لويت 1 سبتمبر 1970 (؟)، طلاق كاقايوس، 18، 134.

(2) كاقايوس المضاد لليهود 157 ـ 160. قنديل كاقايوس رقم 6، 4 ـ 5. ورقم 14، 11. كاقايوس وقصصه المفضلة، 79، 81، 85. أشار: المرجع السابق 9. نفسه، رجل البحر (باريس 1931)، 107. كاقايوس والمعجزة، 3. وكاقايوس في الثكنة، 92.

(3) طلاق كاقايوس، 59، 66، 72. وزواج كاقايوس، 171. وغراميات كاقايوس (ط ـ 2)، 129. ديبوي Dupuy، طفولات كاقايوس، 67. قارن ب. ن. زيمون ـ دافيس N. Zemon - Davies، المجتمع والثقافة في أوائل فرنسا الحديثة (ستانفورد، 1975)، فيما يتعلق بالدور الجنسي ـ المعكوس.

(4) كاقايوس المعادي لليهود، 143، 144. أن الاستعمال الباتووني لعبارة ميسيو Mecieu تشير في =

و (الميكانيزما) الثانية لِلإبْقَـاء على المسافة بين حالة الجماعة الممتازة وحالة الجماعة الناقصة - أي التمييز الفضائي (الإقامة) - تعتبر أكثر وضوحاً من غيرها في مصادرنا. ومن المفيد أن نلاحظ أن النكت العملية قد جرت في أغلب الأحيان في الأسواق الأروبية حيث كان المسلمون (الذين كانوا قبل الحرب العالمية الثانية يشكلون أقلية في كل المدن الساحلية)[1] منهمكين في تفاعلات مع الأروبيين.

فالمسلمون عادة كانوا يتلاقون في هذه الأسواق ويؤدون عادة دوراً ثانوياً. وأن القائمة طويلة في ذلك: أولاد لابلاصا (أي أطفال ساحة الحكومة، وهم خليط من ماسحي الأحذية ومن الخدم)، وباعة السفنج (العرب)، وباعة الزيت (القبائل)، والمتسولون (المساكين)، والموتشو[2]. وكلهم يلقبون بالباتويت، بألقاب مستعارة من العربية، وبالإضافة إلى هؤلاء هناك رجال الفحم، والحمالون (كريطة عربية)، والدلالون (الباعة المتجولون)، والإسكافيون، والسقاؤون، وباعة الفواكه والخضر، إلخ[3]. أما المعاملات في ميدان العمل، فإن روايات الزوج سوردي والصحافة الشعبية قد سجلت اتصالات أقل، وهي مرة أخرى كانت مقصورة على الأحياء الأروبية في المدن وفي المساحة السفلى من سلم الشغل. فوظيفة الشاوش أو الشاوشة (وهو الذي يدخل الزائر)، كانت مهمة، كما يدل على ذلك الاسم، وكانت في الحقيقة مخصصة في الإدارة العامة للأهالي، وراعيات الأطفال (بالنسبة للطبقات الأروبية الدنيا)، والخادمات (أي فاطمة)[4].

= العادة إلى الفرنسيين الباريسيين.

(1) أندري نوشي، معنى بعض الأرقام: النمو الحَضْري والحياة السياسية في الجزائر، 1926 - 1936، دراسات مغاربية ضمن ميلانج شارل أندري جوليان (باريس 1964)، 199 وما بعدها.

(2) دوشين Duchène: مونا، كاشير وكسكس، 202، 1209. أشار: سالويتس (ط 2) 26، 248. الحاج الصادق، المقال المشار إليه، 91 (عن عبارة «أولاد لبلاصة» كما استعارتها اللغة الفرنسية لشمال إفريقية من الباتويت. كذلك بابا - لويت، 11 يوليو 1909. زواج كاقايوس، 118. كاقايوس المعادي لليهود، 145. كاقايوس في الحفل، 15. لانلي: المرجع السابق، 72 - 73.

(3) قنديل كاقايوس رقم 2، 15. ورقم 3، 15. ورقم 6، 12. ورقم 11، 8 - 9. ورقم 13، 5. وزواج كاقايوس، 118. وطلاق كاقايوس، 134، 171. لوكاس وفاتان Lucas, Vatin المرجع السابق. أوديزيو، المعجم، 260. بابا - لويت، 25 أكتوبر 1908. بابا - لويت، 21 مايو، 1911.

(4) طلاق كاقايوس، 169، 177. لانلي: المرجع السابق، 72 - 73، 192 (في الأرياف تعني كلمة شاوش الرجل الطليعة). بارولي Baroli: المرجع السابق، 182. الطبقات العليا وجزء من =

والواقع أن المسلمين لم يتسربوا، على الأقل في مدينة الجزائر، إلا عشية الحرب العالمية الأولى فقط (أي نحو نهاية العهد الذي تغطيه هذه المصادر) إلى صفوف عمال الترمواي والسكة الحديدية، بالإضافة إلى من يسمون بأطفال المـقاهي[1] . وهكذا كان على الباعة والعمال المسلمين أن يذهبوا إلى الأحياء الأروبية في المدن الساحلية من أجل تجارتهم المتواضعة وأعمالهم ذات المستوى الوضيع. أما الحركة في الاتجاه المعاكس فقد كانت نادرة. فقد كان الأروبيون، خصوصاً من الفئات الدنيا، يذهبون إلى الأحياء الإسلامية للبحث فقط عن اللذات والتسليات: إلى العاهرات، و «الأطباء» العرب (أي العشابةَ والْمُدَاوِينَ والسحرةَ)، وقراء الكف من القبائل، أو كانوا يذهبون إلى المقاهي العربية أو المطاعم العربية، وكل هذه الأنواع من اللذات والتسليات كانت ـ باستثناء العاهرات ـ موجودة حتى في الأحياء الأروبية، مثل وسط مدينة الجزائر. ومن ثمة جاء هذا العدد القليل نسبياً من أولئك الأروبيين الذين غامروا بدخول القصبة (وكان ذلك عادة بالليل) والتمتع برائحة البُخُور والإثارة التي تحيط بحي محرم (أي القصبة) في تصورات الأروبيين[2] . واسم (القصبة) نفسه (الذي امتص من قبل الباتويت ثم في وقت لاحق من قبل اللغة الأدبية الفرنسية أيضاً) ما هو إلا واحداً من سلسلة الكلمات الباتويتية ذات الأصل العربي التي تحدد الأحياء الأهلية في المدن أو جزءً منها، مثلاً كلمة (مدينة) وكلمة (سوق) في الأحياء القديمة، وكلمة درب وكلمة دوار (بالإضافة إلى الاسم التحقيري فيلاج نيقر ـ أو قرية زنجية) قد أطلقت على المدن القصديرية الجديدة التي أنشئت منذ فترة ما بين الحربين العالميتين[3] .

= البرجوازية الصاعدة إلى طبقات عليا، استمرت في توظيف الفتيات الأروبيات (من أصل إسباني). قارن: غراميات كاقايوس 108 ـ 109. كاقايوس في الثكنة، 44، 110، 143. قنديل كاقايوس، رقم 13، 11.

(1) آجرون: المرجع السابق 849 (وتعاليق 4، 5). والحاج الصادق: المقال المذكور، 76 (وكلمة قارسون (فتى) في عربية أهل شمال إفريقية تعني خادم الإنسان الأروبي).

(2) أنظر بابا ـ لويت، 20 نوفمبر 1911. قنديل كاقايوس، رقم 10، 8، ورقم 11، 14. ورقم 13، 15. ورقم 14، 9. وغراميات كاقايوس (طـ. 2) 11. وزواج كاقايوس، 69. وكاقايوس في المعجزة، 7، 14. وكاقايوس في الثكنة 43، 125. وباكري: المرجع السابق، 23 ـ 24. وعن القصبة، انظر ما سيأتي.

(3) لانلي: المرجع السابق، 66 ـ 68.

وكانت نتيجة كل ذلك بالطبع، هي أن الاتصالات الاجتماعية ظلت محدودة جداً بالنظر إلى أن تمييز المسافة السكنية يزيد في قوة التمييز الاجتماعي. إن هناك لقطات يُرَى فيها (كاقايوس)، و(بيبيت)، و(بابا ـ لويت) وغيرهم من أبطال القصص الشعبي، «وهم يلعبون الورق على الطريقة الإسبانية مع العرب» ويشربون القهوة في المقاهي العربية، ويأكلون الكسكسي والمشوي واللوبيا إلى جانب (البيكوات) والأربي (العربي)، ويغطسون في ماء البحر في مكان مختلط وعلى الطريقة الموريسكية. ويصطادون السمك على صخور البحر بالقرب من إنسان «عربي أعرفه قليلاً» [1]. ومع ذلك فإن الجملة الأخيرة ذات دلالة خاصة وهي أن الاتصالات كانت قليلة وغير منتظمة. فلم تنشأ صداقة حقيقية بين الطرفين. وهناك حكاية نموذجية في هذا الشأن أوردتها جريدة (لانتيرن ـ القنديل) في 29 جوان 1901، مفادها أن عشرة أشخاص تجمعوا لمشاهدة مبارزة بين رجلين أروبيين، على أثر تبادل العبارات المهينة، وكان تسعة من أولئك الشهود من أصحاب الأقدام السوداء، ولم يكن هناك إلا عربي واحد، وكان اسمه (أحمد) مما يزيد في وضوح الدلالة [2]. إن الاتصالات الحميمة جداً بين الطرفين كان ينظر إليها على أنها خطيرة. فعندما أصبح (بيبت)، بطل قصة لويس بيرتراند عن باب الواد، مدمناً للعب الورق في القصبة مع الحمالة القبائليين، حذره أصدقاؤه بنصف دعابة فقط، قائلين: «كريستو! (أي بجاه المسيح) يا بيبيت، إنك ستصبح قريباً (بيكو) حقيقياً» [3]. فلا عجب إذن أن يسود الجهل بينهم للقضايا العربية والإسلامية. وكان من أسهل الأمور طبعاً أن تَشْعُرَ بأنك متفوق على شيء لا تعرف عنه إلا القليل.

إن حصر الملاقاة في أماكن العمل والأسواق بين الجماعتين المتميزتين سكنياً [4]

---

(1) كاقايوس وقصصه المفضلة، 60، 68، 83. وقنديل كاقايوس، رقم 10د 5. وكاقايوس المعادي لليهود، 10. وزواج كاقايوس، 213. وبابا ـ لويت، 30 إبريل 1911. وكاقايوس في الثكنة، 132. وبيبيت وبالتزار، 128، 208، 267، 353.

(2) قنديل كاقايوس، رقم 2، 9.

(3) بيبيت وبالتزار، 155.

(4) إن أفضل من وصف التمييز في السكن هم الجغرافيون الحضريون مثل ر. ليسبيس Lespes في كتابه: مدينة الجزائر، دراسة في الجغرافية والتاريخ الحضري (باريس 1930)، و.ل. ف. غوتييه، المرجع السابق، وج. بيليتييه J. Pelletier، مدينة الجزائر سنة 1955: بحث في الجغرافية الاجتماعية (باريس، 1959).

قد ترتبت عليه أيضاً نتيجة أخرى، وهي أن وجود المسلم في أدوار ثانوية قد أكد إذا شئت، فكرة نقصه، جاعلاً من ذلك جزءاً من «طبيعة» نظام الأشياء. وحتى بعد الحرب العالمية الأولى عندما ترقى كثير من المسلمين في سلم الشغل (ومن ثمة الترقي في السلم الاجتماعي والاقتصادي)، فإنهم لم يتجاوزوا في أقصى الأحوال، مستوى رئيس أو ملاحظ للعمال، وقلما وصلوا إلى صنف المديرين (1). والاستعمال اللغوي أقوى دليل على ذلك. فالمسلم الموظف كان يدعى كابورال (أو كابو) في الدارجة الفرنسية، أي الباتويت، بالمقارنة إلى سيرجان ـ شيف بالنسبة للمدير الأروبي أو المعلم (البوس)(2). أما بخصوص اللهجات العربية المغاربية، فبينما نجدها قد استوعبت كثيراً من الكلمات (140 من 1665 كلمة) المتعلقة بأماكن العمل الأروبية، فإنها جميعاً تقريباً كلمات متصلة بالزراعة والمناجم والخدمات المنزلية. لأن معظم البروليتاريا الإسلامية كانت حقيقة موظفة هناك(3). ولأن فرص التوظيف في الأعمال التي تتطلب المهارة كانت نادرة. وأكثر من ذلك دلالة هو استعمال أصحاب الأقدام السوداء للهجة المحلية في الأوامر، مستعيرين الكلمات من العربية لمخاطبة الأهالي على النحو التالي: سِيّر (أي ابتعد، عند مخاطبة المتسولين، وباعة الطريق، وماسحي الأحذية، وغيرهم)، وشوما ـ أي حشومة ـ (بمعنى: يا للخجل! عند مخاطبة الخدم). وفيسا ـ أي فيسع ـ (بمعنى: أسرع) وجيب (أي أعطني، لمخاطبة الباعة)(4).

إن الدور الثانوي «الطبيعي» للمسلمين في أعين الأروبيين ربما يظهر بشكل أحسن في الملاحظات التالية. وهكذا فإنه عندما أُرْسِل كاقايوس وزملاؤه المجندون لتنظيف المراحيض، تعجب أحدهم قائلاً: «لماذا لم يرسلوا العرب لغسيل هذه الأماكن؟»

---

(1) بخصوص البنية الاجتماعية ـ الاقتصادية للمجموعات الإسلامية والأروبية، انظر أ. نوشيه، ميلاد الوطنية الجزائرية (باريس 1962)، 34 ـ 35. و س. آمين: اقتصاد المغرب (العربي) ـ باريس، 1966، 145 ـ 153. و ر. باربيه: «الطبقات الاجتماعية في الجزائر» في (الاقتصاد والسياسة)، 62 ـ 63، سبتمبر ـ أكتوبر 1959. قارن ذلك بفرعون كما أشير إليه سابقاً.

(2) لانلي، المرجع السابق، 192. وبارولي، المرجع السابق، 123.

(3) الحاج الصادق، المقال السابق، 74، لا يَذْكر سوى ست كلمات مستمدة من العمل الصناعي. قارن بنفس المصدر، 65.

(4) لانلي، المرجع السابق، 90 ـ 92. وهي عبارات يمكن أن تستعمل أيضاً بين الأروبيين، ولكن بطريقة الممازحة.

وعندما كان كاقايوس ورفاقه ذاهبين لمهاجمة الدكاكين اليهودية خلال مظاهرات سنة 1898م، انضم إليهم صديق آخر كان يحمل هراوة ضخمة، فسأله كاقايوس: «أين وجدتها؟ إنني لو كنت مثلك لأجرت عربيين لحملها»[1] . وفي حكاية أخرى، ذهب كاقايوس، بعد طلاق زوجته، لزيارة ابنه الذي كان عند مربية عربية، وقد وجدها تنادي الطفل باسم يوسف (وليس جوزيف). فقال له صديق كان يرافقه: «إحذر، فإنك لا تضمن أن يعمدوه على الطريقة العربية، فإنه إذا تعرب فربما يفضل أن يصبح ماسح أحذية»[2] .

وإذا أخذنا الجزائر في مجموعها فإننا لا نجد فقط المدن الساحلية التي تحدثنا عن وضعها حتى الآن، بل أن هناك مدى أوسع في التمييز (فضائياً ونتيجة له اجتماعياً أيضاً): فقد كان أكثر من تسعة أعشار المسلمين يعيشون في الأرياف التي تمتد إلى أبعد من الشريط الساحلي الضيق حيث كان يتمركز الأوروبيون. ومن ثمة ذلك الإدراك المسيطر والشائع بين الأوروبيين وهو أن الأرياف هي «بلاد العرب» (وهو تعبير يرجع إلى الأيام الأولى للاستعمار الفرنسي)[3] . ومرة أخرى نجد اللغة هنا تصور الواقع، وفي نفس الوقت فإنه باصطناعها في تشكيلة لسانية معينة، تعطينا النموذج أو الدعامة (حسب الحالة) للبنية العقلية أو الرؤية لذلك الواقع.

والحقيقة أن هناك فَيْضاً من التعابير الباتويتية ـ ذات الأصل العربي، تشهد على اعتبار الريف بلاداً أهلية، ابتداءً من كلمة «بلاد» الدالة على كل المناطق الريفية (والرجل الكولوني ـ المعمر ـ يلقبه الأوروبيون من سكان المدن بلقب «بلادار»)، وإطلاق كلمة «تير» Tirs وكلمة «حمري» على التربة نفسها. وعناصر الأرض كانت تعين بعبارات عربية، مثل الجبل والرأس والواد (للسهل). وكذلك المباني التي هي من صنع الإنسان هناك، مثل برج، خيمة، قُرْبي، مشتى، دوار، فندق، وغيرها. وكما كان متوقعاً، فإن هناك معنى تحقيرياً لا بدّ تقريباً من تولده قد أصبح أحياناً مرتبطاً بعبارات استعيرت أساساً من اللغة العربية لكي تبين حقائق موضوعية: مثل عقلية السوق (وتعني المساومة في

(1) كاقايوس في الشكنة، 67. وكاقايوس المعادي لليهود، 20.
(2) طلاق كاقايوس، 168 ـ 179.
(3) قارن مثلاً أجرون، المرجع السابق، 132.

الأسعار على الطريقة الإسلامية)، وتعبير قُرْبِي للإشارة إلى أي مسكن بائس (قارن ذلك بالمعنى العنصري الذي يشير إليه تعبير: فيلاج نيقر، حيث الأسود هنا يعني العربي). فعندما اندهش كاقايوس مثلاً من كثرة عدد العرب في قصر العدالة، صرخ: «ولكن هذا ليس فندوك»[1] . وأن الربط بين الريف والأهالي يثير بالضرورة جميع أوضاع الصور السلبية المرتبطة أساساً بفكرة شعور الفلاحين بفرنسا خلال القرن التاسع عشر، وهي الفكرة التي كانت تصدر عن سكان المدن (مثل: الوحشية، والتخلف، إلخ). وهي أيضاً الصور التي إذا نظر إليها في مستوى أدنى قد تناسب ما سماه ميشلي «ديكوتومي» أو الانقسام بين التاريخ والجغرافية. وفي دراسة حديثة مستوحاة من النظرية البنيوية لروايات فرنكفونية بالجزائر، لوحظ أيضاً وجود هذا «الديكوتومي» نفسه «بين الفضائيْن... المتنازِعَيْن: وهما الريف والمدينة، باعتبارهما الملمح المميز لهذا الأدب الفرنسي اللغة»[2] . إن المدينة التي هي من صنع الإنسان (وبالدرجة الأولى الإنسان الأروبي)، ينظر إليها على أنها مخلوقة التاريخ، بينما ينظر إلى الريف الإسلامي على أنه ما يزال جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة. ومهما كانت الارتباطات المتورطة في الموضوع فإن مثل هذا الانتظار (الديكوتومي) لا يمكن إلا أن يقوي الهوة بين «الرجال والنساء» من جهة، و «العرب» من جهة أخرى، حسب تعبير كاقايوس نفسه.

* * *

(1) نفس المصدر، 814. لانلي، المرجع السابق، 49، 59، 64 ـ 70، 71. وطلاق كاقايوس، 34. ودوشين، المرجع السابق، 127. ويطلق الدوار أيضاً في فترة لاحقة على المدينة القصديرية (Shantytown).

(2) ويير، المرجع السابق، وش . بون Ch. Bonn: الأدب الجزائري باللسان الفرنسي (أتاوا، 1974. القسم الأول. وبيليقري Pelegri: المرجع السابق، هنا وهناك.

(4)

إن كلمة «العرب» أو «البيكو»، كما لاحظنا، قد استعملت بصيغة جمع واحدة، أي أنها قد أصبحت لازمة من لوازم الحديث. وأن اللازمة، باعتبارها عقيدة مبالغاً فيها (وهي سلبية في العادة) مرتبطة بصنف من الناس أو بجماعة بشرية. ومن ثمة تفعل فعل أداة رئيسية لتبرير الحكم المسبق. مثلاً «اعتقاد رأي معارض أو معاد نحو شخص ينتمي إلى ذلك الصنف أو تلك الجماعة لا لشيء إلا لأنه ينتمي إلى واحد منهما، وهو حينئذ معتبر أن له نفس الأوصاف المعترض عليها أو المنسوبة لنفس الجماعة»[1] .

والأجزاء المؤلفة لصورة البيكو في ذهنية أصحاب الأقدام السوداء مكونة من خمسة لوازم رئيسية وهي أنه: وحشي، وفقير، وقذر، وغشاش، وشهواني. ولازمة التوحش بمعنى التخلف، قد تعرضنا إليها فيما مضى عندما تحدثنا عن «الطريقة العربية» في فعل الأشياء، وليس هناك غرابة أو إثارة حول هذا الأمر في أعين أصحاب الأقدام السوداء. أنه فقط أمر جاء من كونه مستمداً من حضارة أدنى. وإليك بعض العبارات الشائعة في الصحافة الشعبية عن هذا الموضوع. فالعرب «حمقى»، وشرسون ومتقهقرون نحو الصحراء و «بعض البدو» و «متعصبو الغابة» و «بدائيون»[2] . والواقع أن للبدائية ملامحها الإيجابية، خصوصاً السذاجة. إن الإنسان الأهلي البريء المثير للشفقة (ولكنه أيضاً مثير

---

(1) أولبورت، المرجع السابق، 191، 7.

(2) مثلاً، بابا ـ لويت: 4 أغسطس 1907، 18 أغسطس 1907، 8 نوفمبر 1908. كاقايوس في الثكنة 27، 89. طلاق كاقايوس، 31. بروا: حكايات 57. (غدا ـ دومان ـ اتجاه اشتراكي): 18 سبتمبر 1920. والملاحظ أن أصحاب الأقدام السوداء لجأوا إلى الإرهاب المضاد مستعملين نفس الشعارات وذلك بإرسال بطاقة بريدية إلى ممثل جبهة التحرير الوطني واصفة له بأنه «متوحش قديم من الريف العربي». انظرج. كويرستن J. Coersten (اليد الحمراء) في لندن 1962، قارن: ر ـ ج. كلو R.J. Clot: (بصمات في الملح)، باريس 1950، 21 ـ 25.

للضحك) هو الشخصية البارزة في صحف أصحاب الأقدام السوداء [1]. ولكنه إنسان محجوب بالتخلف والخشونة، والعناد (ظاهرة كيف كيف بوريكو- حمار-) [2]، ورراتون Ratons غريب و (Rats = الفئران، أي مخلوقاً دون الصفة البشرية تقريباً).

وأبرز عامل مميز لهذه الأزمة من التخلف هي اللغة، مما يشبه الوضع الذي كان سائداً في فرنسا خلال القرن التاسع عشر عن صورة الفلاح. حقاً، أن عبارة «شرابيا» Charabia، وهي في الأصل تعني لهجة الـ Patois المستعملة في إقليم أوفيرنيو (Auvergne) كانت مستعملة كمرادف للتعبير بيدجين الفرنسي وهو «ليزاراب» (العرب) مع مراعاة نَبْرة شرابيا/ أراب (العرب) لتأكيد التشابه اللفظي [3].

وفي قصة تعتبر نموذجية في هذا المجال، التقى كاقايوس وأصدقاؤه مع مجموعة من البحارة السود كانوا يزورون الجزائر، فلاحظوا وهم مندهشون، أن البحارة كانوا يتكلمون الانكليزية فيما بينهم. فصاح أحد أصدقاء كاقايوس بغضب قائلاً: «أوقفوا كل هذه المسرحية! انظروا إلى هؤلاء الزنوج الذين جاؤوا لتمثيل دور الانكليز لنا. إنه من الأفضل لكم أن تتحدثوا بالعربية (مع التركيز على العبارتين الأخيرتين). فلا يوجد أحد يصدق أن هؤلاء البحارة الذين هم أكثر سواداً من الموتشو، باعة الغنم، هم حقاً سواح انكليز» [4].

وإذا كانت لهجة سابير تعامل على الأقل بمزيج من الامتعاض والسخرية، فإن اللغة العربية كانت تعامل بكراهية بالغة، كقولهم عنها أنها: «لغة لا نفع فيها، وصعبة، وعنيفة، ووحشية» [5]. ومن النادر أن تصور الشخصيات في الأدب الشعبي لأصحاب الأقدام السوداء، على أنها قادرة على التحدث بهذه اللغة العربية، باستثناء المالطيين الذين تحتوي لهجتهم على نسبة هامة من اللغة العربية. ولا يوجد أحد قد خالف ولو أدنى مخالفة هذا الوضع، فهؤلاء كاقايوس وبيبيت وامبريون وأصدقاؤهم (وكثير منهم كانوا

(1) بابا - لويت، 13 ديسمبر، 1908، 21 ديسمبر 1912، 13 أكتوبر 1913، 1 نوفمبر 1913، 8 نوفمبر 1913.
(2) مثلاً نفس المصدر، 27 يناير 1907. قارن ويبر، المرجع السابق، الفصل 6.
(3) لانلي، المرجع السابق، 56. كاقايوس المعادي لليهود، 144.
(4) ميزيت «كاقايوس غاضباً» في (لينوفيل) كما نقلت في بابا - لويت، 29 سبتمبر 1907.
(5) الحاج الصادق، المقال المذكور سابقاً، 65، 67.

حديثي العهد بالأصل الإسباني أو الإيطالي) كانوا يتفاخرون جداً بكونهم قادرين على التحدث بالفرنسية التي هي لغة أسيادهم[1] .

أما لاَزِمَةُ: فقير أو مسكين (بائس، متسول) فليست هي الشهادة اللغوية الوحيدة لربط هوية الإنسان الأهلي بذلك المخلوق الذي هو «تقريباً قذر، تقريباً مهلهل، تقريباً ثقيل الدم» كما وصفه فرعون باعتبار ذلك لازمة له[2] . وهناك عبارات أخرى وظفتها اللهجة الباتويتة يمكن إضافتها هنا، مثل مزلوط (فقير، متسول) والأعور (صاحب العين الواحدة، المتسول الأعمى)، وكذلك عبارة «يعمل بطال» (أي ليس له عمل، وهي عبارة مترجمة من الدارجة العربية)[3] والتعبير الذي يقول: يأكل خبز/ التمر الجاف (Dry Pain de Dattes) مِثْلَ العرب[4] ، هو نوع من الخطاب الذي يمثل أسوأ مراحل الفاقة. وأن أوصاف (موزيت) للحياة الجزائرية، مليئة بنماذج الأهالي المعوقين والمتسولين، فبعضهم كان مشوهاً تماماً (مثل ذلك «الإنسان الذي كان يزحف على أربع بينما مَقْعَدُهُ إلى أعلى»، ومثل أطفال كانوا يطلبون البقشيش، وكبار غير موظفين، وأطفال آخرين كانوا يقاسمون المجاعة والْمَسْغَبَة[5] .

وأما لاَزِمَةُ: قذر أو (صال أراب) - أي العربي القذر - ثم أصبح بعد ذلك صاليقود). فقد كانت من بين أشهر عبارات التحقير الموظفة لخطاب المسلمين، لأن القذارة والفقر بحق (كما لاحظ فرعون) تمشيان معاً كاللازمتين، ومن ثمة نلاحظ أيضاً الاستعمال المتكرر في الباتويت لكلمات عربية مثل قَرْقَارِية (الخرء) وبقالي (القذارة، الزبالة)[6] .

---

(1) بابا لويت، 9 مايو 1914. كاقايوس المعادي لليهود، 159. وكاقايوس في السباق، 12، 16. وكاقايوس وقصصه المفضلة، 118، 125. قنديل كاقايوس، رقم 13، 4. طلاق كاقايوس 34، 87.

(2) المكان المشار إليه.

(3) لانلي: المرجع السابق، 76، 103، 115، 259. بابا - لويت، 20 جوان، 1909. قنديل كاقايوس رقم 3، 12، 13.

(4) نفس المصدر، رقم 1، 2 .

(5) نفس المصدر، رقم 1، 15. رقم 4، 12، رقم 14، 11. وكاقايوس في المعجزة، 3. وكاقايوس في الثكنة، 106.

(6) أشار، المرجع السابق، 82. بابا - لويت 27 يناير 1907، 24 يناير 1909، 22 مايو 1910. وكاقايوس وقصصه المفضلة، 52 - 53 ، 95. وأوديزيو، معجم، 257، 262. لانلي، المرجع السابق، =

وفيما يلي نرى كيف صور الشاعر الشعبي الساخر: «مدينة الجزائر ـ منتجع صيفي»[1] إذ قال:

«عرب خسيسون وكريهو الرائحة في قذارتهم الأهلية... تُصيب مدينة الجزائر بالعدوى ـ وها هو القمل يتحرك بحرية حيثما شاء ـ في عربات (الترام) وعلى الكراسي الخشبية العامة وغيرها. والبعض يرى في هذا منظراً مدهشاً... بينما هو عند آخرين شيء خشن على الأقل ـ أما أنا فأجد ذلك مثيراً للتقزز. والحق أن المدينة قذرة ـ مليئة بالزبالة والقذارة ـ والروائح الكريهة».

ولا شيءَ يمكن إضافته لهذه القطعة «الشعرية» إلا أنه بينما يُلاَم الْعَـرَبيُّ على القذارة في كل مكان، فإن القصبة بالذات تعتبر مرتبطة به أشد الارتباط، بل حتى المساجد قد التصق اسمها بالرائحة الكريهة[2]. فلا عجب أن يكون من «العادة العربية (أو البدوية)» الإشارة في بعض الأحيان إلى الميل نحو القذارة[3]. وعندما يكون المجال هو تصوير أفراد العرب فإن «برانيسهم القذرة» هي التي يقع عليها التركيز، وأن أشهر نكت بابا ـ لويت الساخرة والمقززة هي التي تمثل دور الأهلي (سيما الموتشو) كبطل لها[4]. فكلمة صال (قذر) من الواضح أنها ترمز إلى عدم الطهارة البدنية، ولكن لها أيضاً المعنى العادي الذي يشير إلى الفجور في الملامح الشخصية والذي سنعالجه تحت العنْوَانَيْن الأخيرين وهما: الغش والشهوانية.

فأما لأَزِمةُ الغش أو الغدر، ففي عدد 19يناير 1908 من مجلة (بابا ـ لويت) جاءت الحكاية التالية حول محادثة جرت في قصر الحكومة بمدينة الجزائر بين «رجل مهذب حسن الهندام وحمّال أهلي»:

الرجل المهذب: انظر إلى هنا، إبحث عن عَرَبِيَّيْن غير لِصَّيْنِ يمكنني أن أثق

= 107. وكاقايوس المعادي لليهود، 158، ب. ش. موكور P.H. MAUCORPS، المرجع السابق، 156 (وتعليق رقم 1).

(1) بابا ـ لويت، 29 أغسطس 1909.

(2) نفس المصدر، 3 جوان 1909. و30 أكتوبر 1910. وكاقايوس وقصصه المفضلة، 52. وكاقايوس المعادي لليهود، 158 ـ 160. قارن بيرتراند (بيبيت) 259.

(3) كاقايوس في الشكنة، 27، 67، 89. وغراميات كاقايوس، 71. وكاقايوس المعادي لليهود، 37. عن الربط بين القذارة والوحشية قارن ويبر، المرجع السابق، الفصل 1.

(4) بابا ـ لويت، 3 نوفمبر 1907، 24 يناير، 1909. 28 مارس 1909. 10 مايو 1913.

فيهما، لحمل صندوقين من الملابس للغسيل إلى منزلي.

الرجل الأهلي: يا سيدي، مثلُ هذَيْن العربِيَّيْنِ لا وجود لهما!

إن هذه الحكاية تظهر كأنها نكتة خشنة، ومع ذلك فهي معبرة جداً عن سخرية أصحاب الأقدام السوداء، أنها مسكونة بالخطافين من العرب والقبائل، واللصوص المحترفين والهواة، والسراق (وأولاد البلاصة) المتواجدون في كل مكان، أولئك الذين يشتبه في أنهم يعيشون جزءاً من حياتهم على المال الحرام والسرقة [1]. إن عبارة «اللص الكبير!» تعتبر هي اللعنة التي قيل أنها الصوت المتداول لربات البيوت الأروبيات الموجه إلى كل أصناف الباعة المسلمين، وخصوصاً الموتشو الشهير لبخله [2]. وحتى أثناء مظاهرات 1898، عندما كان الأروبيون هم الذين ينهبون الدكاكين اليهودية، فإن أصدقاء كاقايوس كانوا يردون على من لامهم على ذلك قائلين: «إننا لا نسرق، ولكن عربياً حاول أن يهرب بلفة من القماش وبعض البلوزات فأوقفناه» [3]. وهكذا، فإن تبعة الدليل تقع على الأهلي، ذلك الإنسان «الصرّاك» (أي السارق، وهي كلمة باتويتية من أصل الكلمة العربية سرق. ومن ثمة جاءت منها أيضاً صراكاج Sarraquage أي السرقة) [4]. وكما قال أحد الملاحظين بحق عن كاقايوس: «أن الحياة سهلة جداً بالنسبة إليه لدرجة أنه لا يزعج نفسه بالسرقة، ومع ذلك كان أكثر الناس امتعاضاً من فعل ذلك، لأنه إذا فعل قد يعني «أنه يشبه العرب.. تلك السلالة المكروهة». [5].

إن صورة الغش العربي أو الغدر لا تتوقف عند هذا الحد، فأكثر خصائصها بروزاً هي أن الأهلي قد «ولد كذّاباً»، وغشاشاً، وخبيثاً، ومنافقاً. والقصد الرئيسي لهذه الاتهامات هو ما يعتبره أصحاب الأقدام السوداء والعرب على حد سواء «أسفل السافلين» ـ وهم التجار الميزابيون وأولاد بلاصة الحكومة المتسكعين [6].

(1) قارن نفس المصدر، 4 أغسطس 1907، 11 يوليو 1909. بروا، حكايات، 44. كاقايوس في الثكنة، 150. قنديل كاقايوس، رقم 11، 9.

(2) أشار: المرجع السابق، 79، 83، 131، 246. بروا، المرجع السابق، 43.

(3) كاقايوس المعادي لليهود، 40.

(4) أشار، المرجع السابق 78. بابا ـ لويت، 4 أغسطس 1907. 23 مايو 1909. لانلي، المرجع السابق، 105، 119.

(5) أوديزيو، «المدخل» 10.

(6) بابا ـ لويت، 2 فبراير 1908. كولونا، المرجع السابق 846. أشار: المرجع السابق، 27. زواج =

وأما لَأزِمَةُ الشهوانية: «فمن الصعب أن تجد موريسكيا (أهلياً) طاهراً وعفيفاً على الأقل في القصبة». إن هذا القول المأثور الشعبي ـ الذي يمكن أن يضاف إلى حجة الكولون القائلة بأن «المسلم، هذا الشهواني... عبد غريزته الأولى.. الذي شُغْلُه الوحيد هو الجنس»[1] ـ يلخص لنا الفكرة الأخيرة وربما أكثرها شحنة بالتوتر. وفي البداية نقول أن قصبة مدينة الجزائر (والأحياء الإسلامية في المدن الساحلية الأخرى) كانت حقاً هي الحي المحرم الذي لا تُقَدَّر فائدة وظيفته الفعلية إلا في الفترة التي يخرج فيها عن الحدود (لا سيما بالنسبة للجنود) وذلك بسبب عدوى التيفوس وتشكي الصحافة الأروبية من أن «بنات الهوى» قد ذهبن إلى الأحياء الأروبية المجاورة وأَزْعَجْـنَ المواطنين المحترمين وربما نَشَرْنَ «أمراضاً معدية أخرى»[2].

ونظراً إلى أن الأغلبية الساحقة من هؤلاء الفتيات كن مسلمات [3]، فإن أسماء الفواطم والموريسكيات والموكيرات أصبحت مرادفة تقريباً لكلمة «الموسسات» (وهكذا أصبحت تعني رغبة كل النساء المسلمات نحو هذه المهنة المذنبة)[4] ومن ثمة أيضاً شيوع التعبير التالي: «يتزوج مع موريسكية، ويشرب القهوة مع موريسكية»[5].

= كاقايوس 118. قارن ب. ش. موكور: المرجع السابق 156. أجرون: المرجع السابق، 560 (تعليق 4). أن «الموتشو» قد وقع تعريفهم على أنهم هم «يهود العرب» (انظر أشار، في كتابه رجل البحر)، 107). قارن ف. أ. ستيلمان N.A. Stillman «المسلمون واليهود في المغرب الأقصى» في مجلة (جرو سلم كورترلي) 5 ـ 1977، 78.

(1) بابا ـ لويت، 14 مارس 1909. الراديكالي، 16 فبراير 1896؟ فيفاري M. Vivarey: الطفرات الجزائرية Trans Mutations Algeriennes (الجزائر 1891)، 20.

(2) بابا ـ لويت 23 يوليو، 1909. 10 أكتوبر 1909. سعدية والأخضر: استغراب ومقاومة العائلة الجزائرية (لوزان 1961) 121، 125. أشار: المرجع السابق، 48، 60. «إلى القصبة» في كاقايوس المعادي لليهود، 157 وما بعدها. أشار: المرجع السابق 241. باكري: المرجع السابق، 53 ـ 54.

(3) بارولي: المرجع السابق، 182. سعدية والأخضر: المرجع السابق 124 ـ 125. أشار: المرجع السابق 59. بابا ـ لويت، 10 أكتوبر، 1909.

(4) بابا ـ لويت، 4 أغسطس 1907. 7 مارس 1909. 10 يناير 1909. 29 أغسطس 1909. 24 أكتوبر 1909. 19 مارس 1911. 1 أغسطس 1914. كاقايوس المعادي لليهود، 159. كاقايوس في الثكنة 136. أشار: المرجع السابق، 232.

(5) قنديل كاقايوس رقم 2، 9. كاقايوس في الثكنة 41، 136. كاقايوس في الحفلة 6. كاقايوس المعادي لليهود 51.

والمُومِسَات قد حددتهن الكلمات العربية أكثر دقة، وهي الحوريات والشّوارِي. أما الأولى فهي استعمال استهزائي، للتعبير القرآني عن الأناث المخلوقات في الجنة. وأما الثانية فهي أقرب إلى التعبير الأدبي، وقد أصبحت شخصية مشتركة للتعبير البذيء بين الأروبيين [1]. كما أصبحت الدار الموريسكية كذلك مرادفة لدار التسامح (Maison de tolérange) وإن الكلمة العربية (كِيفْ) تعني اللذة عموماً، ولكنها أصبحت تدل على هذه الشهوة المحرمة شرعاً بالخصوص، كقولهم: «يعمل الكيف»[2].

وبذلك أصبحت المرأة العربية والأحياء الإسلامية القديمة، مثل القصبة، محاطة برعشة من الجاذبية الساقطة نوعاً ما. إنها الجاذبية الأكبر، نظراً إلى الرموز المحددة للتواضع الذي يحكم سلوك المهاجرين الاسبان والايطاليين ذوي العقلية التقليدية (على الأقل داخل مجموعتهم)[3]. وهناك مجلة أُسبوعية شعبية نشرت رواية مسلسلة ـ بالأسلوب الحقيقي ليوجين سو E. Sue ـ بعنوان (أسرار القصبة)[4]. كما أن بطاقات بريدية تمثل كل أصناف العاهرات الأهليات، كانت تباع على المكشوف، بالإضافة إلى أغاني شعبية ونكت فاسقة احتفلت «بالشواري» و«الفواطم»[5].

(1) قنديل كاقايوس رقم 2، 8، ورقم 11، 4. وكاقايوس المعادي لليهود، 53. وطلاق كاقايوس 17. وكاقايوس في الشكنة 14، 144. وزواج كاقايوس 42، 48، 150، 170. بابا ـ لويت 18 أغسطس، 1907. 10 أكتوبر، 1909. لانلي، المرجع السابق، 102، 103. أشار، المرجع السابق، 241.

(2) أوديزيو، معجم، 258، 264. قنديل كاقايوس، رقم 6، 16. ورقم 7، 13. وغراميات كاقايوس 143. 146. وكاقايوس في الثكنة 21. وتجدر الملاحظة إلى أن اللهجات المغاربية قد استوعبت كلمات فرنسية مثل بوطانة من (بوتان) (Putain) وبرديل من بورديل (Bordel) وفيزيت من (Visite) وتعني التفتيش الطبي للعاهرات. قارن الحاج الصادق، المقال السابق، 89، 92. وبابا ـ لويت، 11 يوليو، 1909.

(3) قارن مثلاً غراميات كاقايوس 29، 100، 110، 125. زواج كاقايوس، 112. قنديل كاقايوس رقم 2، 9.

(4) بابا ـ لويت، 19 سبتمبر 1909 إلى 14 نوفمبر 1909. قارن سلسلة القصص التي كتبت على طريقة موباسان Maupassant حول المرأة العربية. نفس المصدر، 26 يناير 1908 . 2 و 9 فبراير 1909. وقارن نفس المصدر، 18 سبتمبر 1907.

(5) سعدية والأخصر، المرجع السابق، 125. وطلاق كاقايوس 125. وكاقايوس المعادي لليهود، 77. وأشار، المرجع السابق، 230 ـ 231، 241. بابا ـ لويت، 18 أغسطس 1907، 10 يناير 1909، 9 فبراير 1908، 12 أغسطس 1912.

ولم تكن هذه هي كل المغريات. إن ما يسمى «بالأمسية الممتعة» للرجال الأوروبيين، كانت تقدم على أنها تبدأ بوصية (ميساج) من قبل رجل أهلي أسمر البشرة في حمام عربي، وتستمر بتقديم زيارة «لمتحف النساء الصغيرات في القصبة» وتنتهي بحفلة رقص هز البطن[1]. وعادة ما كانت ذكريات المراهقة عند الأوروبيين التي قضوها في الجزائر ترجع إلى النزوات التي كانت حول «نساء القصبة». وقد كتب بول أشار Achard قائلاً: «ما يدهشنا عندما نرجع للتبختر هناك (القصبة) هو ذلك الجو حيث البراءة والفسق يختلطان معاً... لقد تمتعنا بكوننا غلفنا تغليفاً بفتنة الخشونة للشوارع المخجلة... وبنغمات القياثر الجذابة... وبالأثواب الفاتنة بمساحيق الغواني». فكل امرأة عربية تمر بنفس وسط مدينة الجزائر تثير في عقولهم أوهاماً من المغريات حول «الحب الشرقي»، مما يذكّر المرء بأولئك الذين يلهو بهم الأمريكان البيض بالنسبة للفتيات الرقيقات[2] السوداوات.

وقد شاع أن الرجل العربي يتمتع بسيطرة تامة على الأنثى (وهو ما يسميه فرانز فانون أسطورة كون المرأة الأهلية وصيفة). بالإضافة إلى أن المعلومات المتوفرة عن القوانين والعادات الإسلامية (مثل سهولة الطلاق، والسن المبكر للزواج ودور الدراهم ـ المسمى بزواج البيع ـ وتعدد الزوجات) كلها تعمل على تأييد هذا التصور وتقدم قاعدة للعديد من القصص الداعرة (ومثار إعجاب؟)[3]. كما أن الرجل العربي، تماشياً مع صورته كمتوحش، كان يُقدَّم على أنه شَبَقِيٌّ (بدنياً وعقلياً) بحيث «لا يفكر إلا في الجنس». فهو باستمرار يجامع سواء كان متزوجاً أو غير متزوج (وكما سنشاهد في مكان آخر، فهو يمارس ذلك خارج جماعته أيضاً). وهو يملك قوة جنسية جذابة، (ليس فقط في عيون النساء المسلمات).

---

(1) نفس المصدر، 25 أكتوبر 1913. عن رقص هز البطن قارن أيضاً بنفس المصدر، 23 إبريل 1911. وكاقايوس في الثكنة 92. أشار، المرجع السابق 229.

(2) نفس المصدر، 48، 60 (مدينة بالجزائر حوالي 1900). وجورودان W.D. Jordan المرجع السابق، 138، 144 وما بعدها. وباكري V. Bacri، المرجع السابق 23 ـ 24 (الجزائر حوالي 1942). قارن بيرتراند (بيبيت) 157 ـ 159 (يصف الجزائر حوالي 1900).

(3) فان دين بيرغ، المرجع السابق 30,24،وما بعدها. ومنونى، المرجع السابق 109 ,115. جورودان، المرجع السابق، خصوصاً القسم الأول. بانتون، المرجع السابق 155، 185.

وأن الرجل العربي كامل الرجولة والمتهالك بخشونة على الجنس، والباحث عن الجماع، هو كذلك موضوع لعدد من (الأغنيات العربية) في اللهجة الباتوية. وكما هو الحال عند «الرجل الأمريكي الأبيض بالنسبة للسود»، فإنه كلما كانت ملامحه داكنة كلما كان من المفروض أن يكون أقوى جنسياً[1]. وأخيراً، وهذا بالأحرى أمر متوقع، فإن العبارات العربية للأعضاء التناسلية يشيع استعمالها كثيراً في اللعنات وفي الأيْمَان[2].

ومن جهة أخرى فإن اختلاف الجنس لا يقف دون تحقيق الرجل العربي شهوته الجنسية. فمن الشائع عليه أن عنده ميولاً قوية للشذوذ الجنسي، وهو بهذه الصفة خطير على الصبيان (وخصوصاً الأروبيين). ومرة أخرى فإن الميزابي الأسمر البشرة هو الذي كان الهدف المفضل لأكثر من نكتة غامزة، ولا سيما عن (البطا Batta)، وهم الصبيان الميزابيون الذين يعملون في دكاكين الموتشو[3]. ولكي تكتمل الحلقة في هذه الصورة للفساد، حيث تتداخل الشهوة والكراهية، فإن اسم العربي مرتبط أيضاً بتجارة «الرقيق الأبيض» وكذلك بتدخين الحشيش[4].

وإذا وسعنا الموضوع، فإن هذه اللوحة المركبة الأجزاء تتفق مع صورة الرجل الأهلي الموجودة في افريقيا الصحراوية، وفي جنوب افريقية وجزر الهند الغربية

(1) بابا ـ لويت، 4 أغسطس 1907. 23 مايو، 1909، 24 اكتوبر 1909. 5 ديسمبر 1909. أشار، المرجع السابق، 45 ـ 48. قارن بأجرون المرجع السابق 45 (تعليق 5)، بيرتراند L. Bertrand (كذا، لعلّه Bernard) الجزائر (باريس 1929)، 88. فانون F. Fanon السنة الخامسة للثورة الجزائرية، باريس 1959. 53. ونص سنة 1871 لبوميل Bomel كما نقله لوكاس وفاتان (جزائر علماء الأنثروبولوجيا)، باريس، 1975، 130.

(2) بابا ـ لويت، أغسطس 1914. «مغامرة عربية» في 4 أغسطس 1907 و 7 مارس 1909. و «زفاف عربي»، 23 يوليو 1909. و «أغنية عربية» في نفس المصدر 19 مارس 1911. ونفس المصدر 15 أغسطس 1910. وعن علاقة «الظلام = الشر من الناحية الجنسية» انظر جوردان، المرجع السابق 32 وما بعدها، 143. وقارن الاندهاش بأولاد نائل (النائليات) وهن النساء السمراوات المسلمات الصحراويات. (انظر كاقايوس في الثكنة 92، وكاقايوس المعادي لليهود 160. وسعدية والأخضر، المرجع السابق 121. وبابا ـ لويت، 9 فبراير 1908. 12 ديسمبر 1909.

(3) أوديزيو «بحث» 27، ولنفسه «معجم» 258، 263. لانلي، المرجع السابق 95، 101. باكري: رورو، 42. بابا ـ لويت 25 اكتوبر، 1908. 1 أغسطس 1914.

(4) أشار: المرجع السابق 52، 57. أوديزيو، المرجع السابق، 258.

(بالإضافة إلى صورة الإنسان الأسود في الولايات المتحدة الأمريكية). فهنا أيضاً نجد نفس اللازمات أو النماذج مثل: غير ناضج، وقوي، ومتوتر، واندفاعي، ولا يرعوي، وكسول، ومحب للهو، أو عدواني، وشهواني، وقذر[1] . والفرق بين معظم الأوضاع الاستعمارية الأخرى يكمن فقط في حجم الجماعة المحتلة التي تغذيها.

* * *

(1) قنديل كاقايوس رقم 3، 6 ـ 7. أشار، المرجع السابق 26. سعدية والأخضر، المرجع السابق 121. قارن موران E. Morin إشاعة في «أورليان» (نيويورك، 1971).

(5)

إن اللازمات قائمة بوضوح وإلى حد ما، على الوقائع الكولونيالية (لا سيما تحت عناوين الفقر والقذارة وحتى التخلف، إذا ما بنيت على عبارات المستوى المنخفض للتعلم، مثلاً). ومع ذلك فإن بذرات الحقيقة لم يبالغ فقط في تضخيمها ولكن تحريفاً أساسياً وقع لها على مستوى التفسير والتأويل. ومن ثمة فإن الحالة المزرية للإنسان الأهلي التي كانت قبل كل شيء من نتائج الاستعمار وسياسة المعسكرات (الكونتونت)، كانت تذكر للدلالة على أنها الملمح الفطري للمسلم المتخلف: فهو كسول، وجبري، ومجازف، وغير طاهر، ونحو ذلك. وهناك نمط مشابه يمكن ملاحظته بالنسبة للسلوكات الجنسية. وبعض الشواهد تبدو دقيقة (مثل الطلاق، والمهر، والسن المبكر للزواج)، وبعضها كان قد بولغ فيه قليلاً (فتعدد الزوجات كان شرعياً ولكنه كان غير ممارس بكثرة)، وبعضها كان قد بولغ فيه كثيراً (مثل الرغبة الجنسية عند الرجل، وفكرة الرقيق الأبيض). أما البغاء، الذي هو من أبرز الملامح، فإنه بينما هو موجود بالفعل، فإنه قد شوه بغرابة. فالقصبة التي كانت قد جعلت حياً محتجزاً من أجل الراحة التجارية والصحية للأروبيين، كانت في الواقع قد أديرت (جزئياً) من قبل مقاولين أروبيين وأدت خدمات أروبية كزبون منافق. وأخيراً وليس آخراً، فليس هناك إشارة إلى أن الدين الإسلامي «اللا أخلاقي» يحرِّم البغاء، وأن البنات اللائي اضطررن إلى هذه المهنة فعلن ذلك ليس من باب الفطرة ولكن نتيجة الفقر المدقع المتولد عن «العمل الحضاري».

وبناءً على هذه النظرة فإن أساس الملامح لجماعة دنيا هو أساس فطري، ومن ثمة فهو ثابت غير قابل للتغيير، ولذلك فإن الحالة الحاضرة لتلك الجماعة ليست نتيجة للاستعمار، ولا يمكن بَلْ لا يجب تصورها تتغير في المستقبل. وهكذا فإن الفقر والحرمان العربي يعزوان إلى التخلف والمجازفة، وأن التمييز الاجتماعي من المفترض أنه جاء من التغاير بين السلوك «المتحضر والمتوحش». وأن التمييز الفضائي ضرورة لأن المسلم قذر وكريه الرائحة ومُعْدٍ (Infectious) وهو أخلاقياً فاجر، وأن التسلط (السياسي وغيره) ضروري نظراً لميل الأهلي نحو الثورة أو لأنه يلجأ إلى وسائل الغش

(بالإضافة إلى صورة الإنسان الأسود في الولايات المتحدة الأمريكية). فهنا أيضاً نجد نفس اللازمات أو النماذج مثل: غير ناضج، وقوي، ومتوتر، واندفاعي، ولا يرعوي، وكسول، ومحب للهو، أو عدواني، وشهواني، وقذر[1]. والفرق بين معظم الأوضاع الاستعمارية الأخرى يكمن فقط في حجم الجماعة المحتلة التي تغذيها.

* * *

(1) قنديل كاقايوس رقم 3، 6 ـ 7. أشار، المرجع السابق 26. سعدية والأخضر، المرجع السابق 121. قارن موران E. Morin إشاعة في «أورليان» (نيويورك، 1971).

بؤسهم. فقد كانوا يتزاحمون نحو المدينة قادمين من الريف المصاب بالجفاف الفظيع، وإنهم هناك يتسكعون وينبشون صناديق الزبالة. وقد دعت نفس المجلة إلى هدم مسجدين، وقالت عنهما أنهما كريها الرائحة مبنيان لصلاة البيكو. وذلك لإفساح المجال لمد شارع جديد [1] . وقد وصف بول أشار، بِتَفكُّهٍ، الألعاب التي كان الأطفال والصبيان الأوربيون يقومون بها على حساب العميان المتسولين والحمالين التعساء ونحوهم، بينما جاءت أسبوعية موزيت (لانتيرن) بنكت عن معطوبي الشوارع معتبرة إياهم مجموعة من البهائم، وذلك في حكاياتها المسلية[2] Tchalifettes. وأن هذه النظرة القاسية والمغرورة قد تخللت في جمل أصبحت متداولة أيضاً لدى سكان المدن حيث عبر بها الكولون عند موسم جني الكروم، مثل «خل البرنوس يعرق». (أو في أكثر صيغها صراحة، مثل «أهِنْ البرنوس» التي تعني استغلال الأهالي أو تجريدهم تماماً [3] .

إن التسلط الكولونيالي وأداته الرئيسية ـ التمييز (الفضائي والاجتماعي) ـ قد تقوتا بفكرة أخرى وهي أن هناك فراغاً موروثاً لا يمكن مد الجسور عليه بين الجماعة العليا الكاملة البشرية، وبين الجماعة الدنيا الأقل من البشرية الكاملة. لقد كان الجهل، وغيره من الحواجز التي تحول دون الاتصال بين الجماعتين، قد تعاونت على إبراز مركب الكمال [4] هذا. إن دور الجهل يظهر واضحاً بالخصوص بالنسبة للثقافة الإسلامية. ذلك أن أفكار أصحاب الأقدام السوداء عن الإسلام لا تتجاوز الأمور الخارجية (أي الزردات والأعياد الرئيسية، وتحريم الخمر ولحم الخنزير، وفوق كل ذلك العادات والتقاليد المتصلة بالجنس) [5] . وهذا الجهل نفسه لم يكن مصادفة بل هو منطلق، كما هو الحال، من النظرة القائلة بأنه ليس هناك من الناحية الفكرية، شيء يمكن تعلمه من

---

(1) جوان 1909، 30 اكتوبر 1910.

(2) أشار، المرجع السابق 11 - 12 كاقايوس في المعجزة، 3. قنديل كاقايوس رقم 3، 12. رقم 13، 5. رقم 14، 11 .

(3) لانلي، المرجع السابق 102. أجرون، المرجع السابق 639. باكري: رورو 33، (نيكير) يضيف بالطبع نَبْرة جنسية لفكرة الهيمنة ضده.

(4) قارن أولبورت، المرجع السابق 226. مانوني، المرجع السابق 311.

(5) مثلاً أشار، المرجع السابق 84 . قنديل كاقايوس رقم 5، 7. زواج كاقايوس 19 كاقايوس في الشكنة 67. بابا ـ لويت، 13 أكتوبر 1907.

تلك الجماعة الدنيا اجتماعياً، أي الأهالي. وهذا النقص الأساسي في الفضول يمكن رؤيته في الملاحظات التي أبداها كاقايوس وهو ينكّت عن السياح: «هؤلاء الميسيو Mecieux الذين هم حريصون على زيارة وتصوير كل أنواع المعالم الأهلية، إنهم يصرون على رؤية القصبة، كل باب قديم، وكل منزل قديم، وحتى كل حمار». [1] إن نقص الفضول عند أصحاب الأقدام السوداء والرضى بالجهل المبارك عندهم، عن الثقافة الروحية الأهلية، قد أفرز معرفتهم التفصيلية الكاملة ـ رغم أنها من حيث الأداة موجهة ـ عن الثقافة المادية الأهلية لدرجة أنهم قد تفاعلوا معها، مثل الأطعمة، والملابس، والأسواق، وأدوات أماكن العمل.

والترفع الاختيالي عن القواعد الأخلاقية للمجتمع الأهلي هو المسؤول عن عدم بذل أصحاب الأقدام السوداء الجهد لتعلم اللغة الأهلية. فهم قد رفضوا، بدافع الامتعاض المحض والبلادة، حتى تعلم القليل من العربية التي قد تكون مفيدة لهم. وهناك بالطبع علاقة استرجاعية (Feedback) في هذا المجال. فالترفع يؤدي إلى الجهل، الذي يخلق بدوره حواجز جديدة لمنع الاتصال في مجتمع هو مفصول من قبل، ومن ثمة يغذى ترفعاً إضافياً وكراهية. فلا عجب إذن أن تصبح عبارات: العلماء، والمؤذنون، والمرابطون عبارات تحقيرية في اللهجة الباتوية، مصورة، من بين أمور أخرى، حكم الكولون المسبق ضد النخبة التقليدية (وهو الحكم الذي يعود إلى أيام ثورة عبد القادر). وكانت المساجد توصف بأنها مليئة بالقمل. وكان يطلق على عيد الأضحى عبارة «ذلك العيد، إذا كنت تسميه عيداً». وهناك ملاحظات استخفافية تطلق على الحجاج إلى مكة [2] . وصدق المثل العربي إذ يقول: «إن الذي لا يعرفك يمتعض منك.» [3] [من جهل شيئاً عاداه؟].

* * *

(1) كاقايوس في الحفلة، 6 - 15.

(2) مثلاً بابا ـ لويت 13 أكتوبر 1907 - 15 أغسطس 1909 - 30 أكتوبر 1910 قنديل كاقايوس رقم 3، 12. كاقايوس المعادي لليهود، 144. لاحظ الاستعمال الاحتقاري لكلمة حوريات Houris. عن وجهة نظر الكولون انظر قداش (الحياة اليومية في مدينة الجزائر، (1919 - 1939). الجزائر 1970 ,92 . أجرون، المرجع السابق، الفصل 11.

(3) ستيلمان، المقال السابق، 83.

(6)

إن التحليل الوظيفي يواجه الخطر من جراء تقديم صورة تبدو ثابتة جداً ومستقرة جداً، أو بعبارة أخرى تبدو راضية مرضية جداً. والنظام الذي نحن بصدده له تناقضات وتوترات تعمل - إذا ما وجدت أصلاً - في بنية عضوية مندمجة في النظام نفسه، بينما حافة هذه التناقضات والتوترات مثلومة من جراء المساومات والميكانيزمات المضادة.

وهذا الخطر يظهر بشكل أعظم بالنظر إلى فترة 1890 - 1920، وهو العهد الذي تركز عليه دراستنا هذه، ما دام ذلك هو الأوج الزائف (حسب تعبير جاك بيرك) للحكم الفرنسي بالجزائر. فلم يحدث أبداً من قبل أن كان الريف الجزائري أكثر هدوءاً وأكثر أمناً من هذا العهد. وهذه النخبة الإسلامية التقليدية (قياد، ومرابطون وغيرهم) قد توقفوا عن حمل راية الجهاد وأصبحوا متعاونين مطيعين للحكومة العامة. ولم تكن الوطنية الجزائرية الحديثة قد دخلت حتى مرحلة التكوين الجنيني. ومع ذلك فإن تيارات متقاطعة من الخوف والقلق كانت تجري، وكان يمكن الكشف عنها في الثقافة الشعبية لأصحاب الأقدام السوداء. وقد لاحظنا أثناء حديثنا بعض هذه الأمثلة، مثل الخوف من المزاحمة في العمل، ومهاجمة الشاذين جنسياً، وانتقال الأمراض المعدية، ولكن قد يكون مفيداً أن نبحث هذه الظاهرة أكثر.

إن المجال الجنسي - وهو مجال القُرْبىَ الحميمة - هو الذي يمكن لمثل هذا القلق أن يكتشف بشكل أكثر وضوحاً (كما يشير إلى ذلك الْمَثَلان الأخيران). وتنطلق الفكرة العامة من الخطر الأهلي من الاحتفاظ بالتصنيف في السلم الكولونيالي.

وباعتبار ما عثر عليه الباحثون في العلاقات ما بين الأجناس في حالات أخرى، فإن مثل هذه البنية الاجتماعية الطبقية لا يمكن أن تتأثر بالاتصال بالمومسات بسبب الملمح الارتزاقي للعلاقة الجنسية، وبسبب أن الأهالي المقصودين هنا هنَّ نساء (ومن طبيعة

وحالة دنيا في هذا المجال). وأن مثل هذا الاتصال يمكن، من جهة أخرى، أن ينظر إليه باعتباره حالة يعاد فيها تأكيد الذكورة والسيطرة الأوروبية.

ومن جهة أخرى فإن الزواج ـ حتى بين رجل أوروبي وامرأة مسلمة - (Hyper - Gamy) ـ ينشأ عنه خطر ضياع صفة الذات. ويرجع ذلك بالخصوص إلى ضيق المسافة الاجتماعية ـ الاقتصادية بين الفقراء البيض (الأوروبيين) والمسلمين. ويتضاعف الخطر بشدة عندما يتعلق الأمر بعلاقة بين رجل أهلي وامرأة أوروبية، غير أن مجرد وجود فاصل سلالي (إثْني) أو لوني لا يولد فقط الكراهية والنفور بل أيضاً الجاذبية والإغراء، فيصبحان أكثر مثاراً للقلق نتيجة صعوبة الاتصال بالمرأة العربية الملازمة للبيت والمحتجبة من جهة و«الوَفْرَةِ» النسبية للمرأة الأوروبية الأكثر تحرراً، ولكنها في الظاهر فاقدة لوسيلة الدفاع[1] من جهة أخرى. إن هذا يشرح القلق المتزايد والبارز من خلال الكثير من Tchalefes أصحاب الأقدام السوداء (أي الحكايات المسلية أو الشهوانية). وفي إحدى هذه القصص نجد خادمة إسبانية تحاول مازحة أن تخادع كاقايوس بقولها: إن خطيبتك قد هربت مع سقاء عربي. وهناك قصة أخرى ظهرت في (لانتيرن) في شكل تحذير وهي: نرجو الانتباه! إن رامونيت المعروفة باسم طونطو تغطس في مرسى الجزائر... (إن زوجها) يرغب في أن يعلن إلى الجميع بدون استثناء وإلى البنوك على الخصوص، أنه لم يعد مسؤولاً على الديون التي قد تكون زوجته مسؤولة عنها، ما دامت قد هربت من منزل الزوجية مع فحام أهلي»[2].

إن الجمع بين الحالة الدنيا للذكر الأهلي والمهنة الحقيرة هو بالطبع أمر مفجر للوضع بالخصوص، ومهدم لنظام اجتماعي قائم على الطبقية والتسلط (مثل ما كان عليه الحال في الجنوب قبل الحرب الأهلية الأمريكية بالنظر إلى الرقيق)[3]. وإن العدوان الجنسي من جانب الرجل المسلم موضوع للعديد من القصص (مثلاً لقاء كاقايوس لأول مرة بمن

---

(1) قارن مانوني، المرجع السابق 109 (تعليق 1) 13. بانتون، المرجع السابق 107 ,150. قارن نورا NORA، المرجع السابق 174 وما بعدها. ولانتين A. P. LENTIN ربع الساعة الأخير، باريس 1963 ,38 - 39. وعن ردود الفعل الإسلامية قارن كرية H. Krea (جمال)، 68 ,80 - 81 ,88 ,111 ,115 - 116.

(2) غراميات كاقايوس 108. قنديل كاقايوس رقم 2 ,15.

(3) جوردان، المرجع السابق، 139 ,158.

ستكون زوجته عندما أنقذها من هجوم بيكو مسلّح بهراوة)[1] . وهناك أغاني ساخرة بلهجة سابير (وتدور إحدى الأغنيات حول عربي يحاول أن يبرهن على رجولته، كما يدل على ذلك انتصاره على فتاة اسمها أنّيت) [2] ، أو حكايات العربي الذي يحاول أن يلمس النساء الأوروبيات دون علمهن أثناء التدافع، بمناسبة مظاهرات أول مايو) [3] . «وثمرات الشهوة» (حسب تعبير جوردان) بين رجل عربي وامرأة سوداء القدم غالبا ما كانت موضوعاً للنكات أو الإهانات. وقد جاء «في السجل الاجتماعي» (للأنتيرن) إعلان تكذب فيه سيدة تدعى مدام لويس، وهي أرملة، الإشاعات التي تقول بأنها قد ولدت توأماً أحدهما أسود والآخر أبيض. كما أن (أونت طونيا) التي كانت تقطن باب الواد كان جيرانها ينظرون إليها نظرة احتقار لأنها أنجبت طفلاً «أبوه كان عربياً» [4] .

إن هذه الدعابات غير الساخرة تكشف عن كثير من القلق والتوتر. ودون أن نغامر في الأرض الزلقة للتحليل النفسي التاريخي، فإنه من الواضح أن الهيمنة الأوروبية والحالة الامتيازية هي محور القضية هنا. ولكن ما دام الرعية (المسلم) الكولونيالي «يعرف مكانه» فإن هذه المخاوف ـ التي تكشف عن فكرة غامضة لهشاشة وضع المستعمر (بالكسر) ـ يمكن أن تبقى بطيئة ويمكن التغلب عليها من خلال صمامات أمنية مثل الـ Tchalefes. ولكن ماذا لو بدأت تتبلور تحديات أكثر مجاهرة ومباشرة للهيمنة؟ وقد صدق أ. منوني O. Mannoni حين أوضح القضية في دراسته لمدغشقر، فقال:

«إن ما هو سيء حول الرعية الكولونيالية ليس هو ملامحه البدنية، أو حماقته، ولا حتى غرائزه الفاسدة. إن المرء لفخور بامتلاك أحمرة ضخمة، أو حيوانات مفترسة. أما ما هو غير محتمل فهو أن يقدم الإنسان الأهلي نفسه على أنه كائن بشري كامل الأوصاف ويبرهن على أن له إرادة خاصة به.» [5] .

في ربع القرن السابق للحرب العالمية الأولى برزت عدة مؤشرات في ذلك

(1) زواج كاقايوس 10 ,15.

(2) بابا ـ لويت، 4 أغسطس، 1907.

(3) طلاق كاقايوس، 174 - 175.

(4) قنديل كاقايوس رقم 9,4. زواج كاقايوس 50. قارن بخصوص مولاتوس Molattoes, جوردان، المرجع السابق 154 وما بعدها، 167 وما بعدها.

(5) مانوني، المرجع السابق 115. قارن فان دين بيرغ، المرجع السابق 24.

الاتجاه، متحدية على كل حال، وبطريقة غير مباشرة، غرور أصحاب الأقدام السوداء. ومن أبرز الظواهر التي لم تجد لها حلاً، الهجرة الجماعية للمسلمين غير المالكين للأراضي من الريف إلى المدن الساحلية ذات الكثافة السكانية الأوروبية (مثل مدينة الجزائر، ووهران وعنابة، وسكيكدة، إلخ). وما تزال مدينة الجزائر تلقب بأنها «مدينة أوروبية كبيرة» و«المدينة الرابعة في فرنسا». ولكن نسبة السكان الأهالي، وهم بالدرجة الأولى من بلاد القبائل، كانت آخذة في الارتفاع ومقاربة ربع السكان في مدينة الجزائر، ومتمركزة في القصبة التي كانت مزدحمة من قبل بالسكان. وفي نهاية الحرب العالمية الأولى أصبحت الأرقام لكلا الطرفين هي: 600,000 إلى 500,000. أما التساوي بين أعداد الطرفين فقد تحقق سنة 1936 حين أصبح العدد لكل طرف هو 708,000 نسمة [1].

كما أن فكرة «هنا فرنسا» قد جرى تحدّيها أكثر بالإحصاءات المنذرة بالخطر التي كانت تنشرها وسائل الإعلام فيما يخص «المشكل الديموغرافي» الجزائري عموماً. ذلك أن الهجرة الأوروبية قد وصلت إلى نقطة التوقف عند مدار القرن، وكانت نسبة المواليد بين المهاجرين الإسبانيين والإيطاليين المتفرنسين، آخذة في الهبوط باستمرار، بينما نسبة النمو السكاني بين الأهالي (باجتماع نسبة ارتفاع المواليد التقليدية وتقدم الخدمات الصحية)، كانت آخذة في الارتفاع. ففي البلاد كلها كانت النسبة هي 600,000 أوروبي مقارنة بـ 4,000,000 مسلم (أي نسبة 1:6)، وذلك عند مدار القرن. وعند نهاية الحرب العالمية الأولى أصبحت النسبة هي 700,000 أوروبي مقارنة بـ 5,000,000 مسلم (أي نسبة 1:7) [2]. وأن النسبة العددية، كما هو معروف، لها في الواقع رنة السحر في

---

(1) غوتييه، قرن من الاستعمار، 243 - 254. ونوشيه، معنى... أرقام، 200 وما بعدها. نفسه، ميلاد، 34. وقداش، المرجع السابق، 127. إن كثرة القبائل في مدينة الجزائر يوضح لماذا لم يقع تمييز لصالحهم من قبل الساكنين الحضريين من أصحاب الأقدام السوداء.

(2) نوشيه، ميلاد، الفصل 2. ديمونتيه V. Demontes، الشعب الجزائري، بحث في الديموغرافية الجزائرية، (الجزائر 1906). وغوتييه، المرجع السابق، 91 - 92. ليسبيس، من أجل فهم الجزائر، الجزائر 1937, 31.

المجتمعات متعددة السلالات (الإثنيّات)، والمتشبثة بقوة بشعور أَمْنِ السلالة المهيمنة أو التحدي لها[1] .

والمؤشرات النوعية قد ولدت مشاعر مشابهة من القلق. أن أوائل القرن العشرين قد شهد ظهور الجيل الأول من «المتطورين» المسلمين، وهم نخبة جديدة وعصرية، من نتاج المدارس الثانوية الفرنسية والمدارس النورمالية (ترشيح المعلمين) والجامعات (ولكن بدرجة أقل). وكانت هذه النخبة قد اندمجت تماماً وأصبحت تنافس الأوروبيين من أجل الوصول إلى وظائف في السلم الوسطي (وبعدها فوراً في السلم الأعلى). ومن ثمة ضربت النخبة الخط «السلالي أو العرقي» ضربة خطيرة[2].

لقد أصبحت الحالة الاجتماعية ـ الاقتصادية والأصل السلالي (الإثني) أقل إنسجاماً مما كانت عليه في الماضي. وأكثر من ذلك، فإن «المتطورين» المندمجين قد رفعوا قائمة جديدة تماماً من المطالب ملحين فيها على تحقيق مزج الأعراقFusion des Races) والحقوق المدنية، تلك التي وعدت بها أيديولوجية المستعمر (بالكسر) خلال القرن التاسع عشر، وهي الأيديولوجية التي اختفت الآن من الأستعمال في الجزائر، وحتى في العاصمة الفرنسية نفسها إلى حد ما. ومن أبرز هذه المطالب توسيع مجال التعليم الفرنسي للمسلمين، وتوسيع سلطات الانتخاب على المستوى البلدي والولائي (وفي مرحلة أخيرة البرلماني أيضاً) ثم المساواة في الخدمة العسكرية. ومن ثمة بدأت تظهر ظلال مزعجة ومُخِلّة بالتوازن في الأفق الهـادىء لأصحاب الأقدام السوداء.

إن ردود فعل هؤلاء المعبر عنها في الخوف والحقد واضحة للعيان، وخصوصاً لجؤهم إلى الرمزية الجنسية التي تقمصتها (حتى عندما يكون من الصعب أن يكون للموضوع علاقة بهذا الميدان الذي يعتبر من أكثر المحرماتTabous حساسية). وهكذا فإن أفواج الأهالي «المرعوبين والجائعين»، والمتسولين القبائليين، والأوباش، والأولاد (أطفال الشوارع) المندفعين نحو المدن، إنما تعبر بصورة واضحة عن نمو الانشغالات بالفقر

---

(1) جوردان، المرجع السابق، 141 - 143. اولبور، المرجع السابق، 227 - 228.

(2) ب. سعد الله ظهور النخبة الجزائرية 1900 - 1914 في مجلة الدراسات الإفريقية الحديثة، ,1 - 11 1 (1967) ج. س. فاتان، الجزائر السياسية: تـاريخ ومجتمـع، باريس - 136 ,144 - 154 .126, 1974

الذي عليه الأهالي [1]. ومع ذلك فإن قفزة خيال أصحاب الأقدام السوداء هي فقط التي تذهب الى أن الجوالة القبائليين يمكن اعتبارهم بالقوة عدوانيين جنسيا، وهناك نكت تروى حول الزوجات الأوروبيات اللائي من المفترض أنهن استسلمن «لجاذبيتهم» [2].

وعملية «مزج الأعراق» هذه قد أصبحت، مع نمو السكان المسلمين قضية بدون حل. ومن ثمة فإن هذا المزج قد قدم في محاضرة ساخرة «ألقاها» Propsect أحد المتطورين المتعاظمين أَمَامَ جمع من «يا أولاد» السذج، باعتبارها (أي عملية المزج) هي مزج الرجال المسلمين الشهوانيين والنساء الأوروبيات المشتهيات. أما مطلب تحرر المسلمين عموماً دون التخلي عن أحوالهم الشخصية «القرآنية» المستمدة من الشريعة الإسلامية، فقد نُظِر إليه على أنه إعطاء الشرعية لتعدد الزوجات. وأما مطلب منح التعليم للفتيات المسلمات فقد قيل عنه أنه «سيقودهنّ إلى البغاء» [3]. وإذا كان الإنسان الأهلي في حالة حرمان كبير، فإنه يستتبع أن المساواة التي ستحل محل الهيمنة (الاستعمارية) ستؤدي حتماً إلى إفساد مجتمع أصحاب الأقدام السوداء أخلاقياً وفوق كل شيء، جنسياً. وهناك أغنية حول «مزج الأعراق» تصف بتفاصيل غنية ومثيرة للتقزز. . . وتمثل: أسبانيين فخورين، وإيطاليين (نيبوليتانيين) مازحين، وعرباً حُولَ العيون، وميزابيين كريهي الرائحة، وهم يَحْسُون المرطبات معاً (الأيس كريم) من نفس الكوب، ويندمجون في كل أنواع العبث. والنتيجة هي أنه إذا خالط العرب الأوروبيين فإن جميع سكان الجزائر سيصابون بمرض الزهري (السفليس) [4].

وحالة عدم الانسجام الصريح - أو الخطر المحتمل الناتج عنها - محكوم عليها أن تولد حالة حادة من القلق. إن هذا القلق قد وقع التعبير عنه بعنف شديد كما في غضب حَمَاة كاقايوس من الشاوش الذي خاطبها بالأوامر (كما سبق في أول هذا البحث)، أو في

---

(1) القنديل الجزائري، 21 يوليو 1898. بابا - لويت، 3 جوان 1909 ,20 جوان 1909. أجرون، المرجع السابق، 576, 808, 849, 885 قداش، المرجع السابق، 127.

(2) بابا - وليت، 1 باريس 1913. قارن 21 مايو 1911.

(3) نفس المصدر، 13 ديسمبر 1908. بيرنار، الجزائر، باريس 1929 ,88 أجرون، المرجع السابق، 535. كونفير V. CONFER، فرنسا والجزائر (سيركيوس، 1966) ,14.

(4) بابا - لويت، 18 أغسطس 1901.

حنق البطل عندما قال: إن هذا ليس بفندق! وذلك عندما وجد قصر العدالة، الذي هو رمز الحكم الفرنسي، يعج بالمتخاصمين والكَتَبَة، وتنفسه الصعداء بكل وضوح عندما مر «القاضي الفرنسي» إزاءه و«أنقذه». ولعل كاقايوس ليس هو ذلك الشخص الواثق تماماً من تفوقه الموروث، وفوق كل ذلك فهو طالما لاحظ بحزن أن «البيكو هم أكثر ذكاء منا نحن، فلا غرابة إذن أن يستعمل هذه الحجة من بين أخريات، لكي يوضح لماذا على المرء أن لا يتقدم في عملية الإدماج للأهالي [1].

وأكثر الموضوعات حساسية (نعني بها امتيازات أصحاب الأقدام السوداء) والمتعلقة بالاندماج هو بالطبع موضوع التحرر. ففي قصة (النائب المسلم) التي أشرنا إليها من قبل، يعبر كاقايوس عن عدم تصديقه لمجرد احتمال حدوث مثل هذه الحالة غير المنسجمة، وهي أن رجلاً لابساً على طريقة (البيكو) جاء ليجلس في قدس الأقداس وهو البرلمان الفرنسي، مستودع السيادة والهيمنة. أن «عبثية» ذلك الشبح المرعب قد دفعته إلى أن يعبر عن أوهامه بصوت هامس ولكنه حتمي ومثير: فقد أعلن بطلنا أنه هو أيضاً سيلبس مثل (البيكو) ويذهب إلى باريس، ويصبح بائعاً جوالاً قبائلياً، وبذلك يجمع كمية ضخمة من النقود ويقوم بحيل قذرة يضحك بها على أولئك المعتوهين، أي أولئك «الباريسيين» الذين من السهل على المرء أن يضحك عليهم. حتى أن سقّاءً قذراً لا نَمَسُّه هنا أبداً حتى بعصا طولها ثلاثون قدماً، هو المُشْتَهَى المفضل عند النساء (الباريسيات) الغنيات، أولئك النسوة الساذجات اللائي يتنافسن مع بعضهن لإحضاره إلى بيوتهن. . .»[2].

وكانت المعاني التربوية والمهنية الضرورية للاندماج أيضاً قد أخذت تعالج في أشخاص «المتطورين»، أولئك الأهالي المهذاريين مع «لهجتهم الدكتورية» التي كثيراً ما كانت محل سخرية. ذلك أن طريقة «المتطورين» في الكلام كانت هي الأكثر إغاظة لأصحاب الأقدام السوداء. كما أن لهجتهم الفرنسية الفصيحة ليس لها أية صلة بلهجة سابير، وهو ما يعتبر إهانة للباتوا، ذلك الرمز المزعوم لثقافة أصحاب الأقدام السوداء المتفوقة [3].

---

(1) قنديل كاقايوس رقم 3 ,7 قارن برقم 7 ,3.

(2) «النائب المسلم» في كاقايوس المعادي لليهود، 145.

(3) أجرون، المرجع السابق، 1,049. بابا ـ لويت، 13 ديسمبر 1908.

وإذا كانت المنافسة على مستوى الطبقة العاملة من أجل أعمال تقع في السلم الوسطى، ما تزال آخذة في الظهور المحتشم (بين عمال الموانىء، والسكة الحديدية، والسائقين، والتراموايّ، الخ.) فإن المهن التي كان المسلمون قد دخلوها من قبل وفي نفس ذلك المستوى، قد شهدت تبدلات حادّة. وقد لاحظنا من قبل وجهة نظر الأسلاك الطبية من الأوروبيين وكذلك وجهة نظر القضاة. ونريد أن نضيف إليها هنا النزاع الصريح بين معلمي المدارس الأوروبيين في المستقبل وبين زملائهم المسلمين في المدرسة النُرْمَالِية في بوزريعة القائمة على التفرقة والتمييز: مثل الإهانات العرقية والتنكيت، ورفض الاختلاط أثناء الرياضة وأثناء الحفلات، الخ. [1] . فكل هذه الأمور كانت تشكل ميكانيزمات لِنَارٍ مؤكدة من شأنها أن تقدح حالات القلق والتوتر. ذلك أن أولئك المسلمين المعيّنين لنظام تعليمي منفصل، لم يكن يعنيهم "افتكاك الأعمال (الوظائف) من أصحاب الأقدام السوداء، ولكنهم كانوا مستعدين أن يأخذوا منهم تفوقهم الثقافي ووضعهم المعنوي باعتبارهم دعاة «المهمة الحضارية». والأمور تصبح أكثر سوّاً عندما يتعلق الأمر بأصحاب الملابس الزرقاء (العمال)، إذ تكون الوظائف داخل العلاقات الإثنية (السلالية) أكثر تشابكاً. ورغم أن عمال السكك الحديدية كانوا من أصحاب الاتجاهات اليسارية، فقد كتبوا في صحيفتهم:

«أن الإنسان الأهلي ينتمي إلى سلالة دنيا... ولا يمكن أن يصعد بنفسه من خلال جهوده الخاصة ليكون في مستوى الأوروبي... ذلك أن الأهلي هو إنسان غشاش، وقذر، ولص، ومكار، وجحود، وفعل الخير معه كمثل إعطاء المُرَبّي إلى الخنازير. إذن فإن إهانته هي التي تعلمه أن يصبح طائعاً ومتحضراً» [2] .

وقد شكل الجيش أيضاً تهديداً آخر لهذا النظام: فهذا المسلم المحتقر قد أُعطِيَ له السلاح وكذلك أعطي درجة من الاعتراف الاجتماعي والسلطة على المدنيين الأوروبيين (في بعض الحالات)، أو على الجنود الأوروبيين، كما في حالة الـ (N.C.O.) (الضباط غير المكلفين). فمنذ1898 عبر المتظاهرون ضد اليهود عن

---

(38) انظر الاستجوابات التي أجرتها كولونا مع الطلبة القدماء، المرجع السابق، 136 - 139, 144, 177, 190.

(2) عامل السكة الحديدية الجزائري (لوشيمينو) 1 ابريل 1928.

اندهاشهم من كون مظاهراتهم قد فُرِّقت ـ بما رأوه إهانة ما بعدها إهانة ـ من طرف فرقة (التركو)، وهي فرقة الرماة المسلمين. وعندما أجبروا على طاعة هذه الفرقة انتقموا لأنفسهم وذلك بالسخرية من لهجة سابير عندهم [1] . ويذهب أصحاب الأقدام السوداء إلى أنه إذا ما أعطي المسلم الأسلحة فإن هناك الخوف في نظرهم من الثورة ضد السلطة الاستعمارية، أو قد يصبح المسلمون كبديل، وليس كنطقٍ حتمي، مواطنين منتخبين فرنسيين [2] . ومرة أخرى تسربت الغيرة الجنسية التي هي ضرورة لا مناص منها: ففي أثناء الحرب العالمية الأولى احتج جنود أصحاب الأقدام السوداء في المستشفيات العسكرية على المبالغة في الاسترضاء الذي تظهره الممرضات الفرنسيات الساذجات نحو الجرحى من زملائهم الجنود المسلمين[3].

ولا تكاد الثورة الأهلية وهي الكابوس النهائي، تذكر في الثقافة الشعبية التي نحن بصددها والتي غذتها وضعية حضرية آمنة في الجزائر قبيل الحرب العالمية الثانية. ذلك أن كاقايوس قام حتى بالسخرية من الكولون الواقعين في الأماكن المعزولة من الريف، وهم حاملون للبنادق الملازمة لهم. ويحسون بشعور عميق من عدم الأمن البدني [4] . وكان من النادر أن تجد شخصا مثل (ألبير كريميو) الذي هو من سكان المدينة وعضو سابق نشيط في الاتحاد النقابي، يستحضر هذا الشبح. فقد عبر كريميو في روايته (السهرة الكبرى) عن صور انتفاضة إسلامية في مدينة الجزائر ينفجر خلالها «كل الحقد الذي تجمع طيلة قرن من الزمان في شكل متوحش رهيب وفي شكل فنداليزم ـ ونداليةً». وقد انطلقت الجماهير العربية المتعصبة مندفعة بجنون وهي تشعل النار في المدينة، وتقيم مجزرة ضد الأوروبيين وتنهب منازلهم، وذلك قبل قمعها وارتكاب مجزرة ضدها في المقابل من طرف الجنود الفرنسيين [5] .

(1) كاقايوس المعادي لليهود 69 - 71 ,233 - 234..

(2) بابا ـ لويت، 1 نوفمبر، 1908.

(3) رسائل الجنود كما نص عليها أجرون، المرجع السابق، 187 - 1,188. ونفس التخوفات تولدت بتجنيد العمال المسلمين للصناعة العسكرية في فرنسا خلال هذه السنوات نفس المصدر، 1,158 (تعليق 1).

(4) قنديل كاقايوس رقم 1 ,6.

(5) كريميو A. Cremieux، السهرة الكبرى Le Grand Soir باريس 192 ,212 وما بعدها.

كان ذلك سنة1929 أي سنة واحدة قبل الاحتفال المئوي، قمة المجد للاستعمار الفرنسي. إن الكبرياء الاستعمارية والاستسلام للرضى والراحة كانا ما يزالان موجودين، وعلى العموم حوفظ عليهما. ولم ينفجر ذلك القلق الذي يغلي والكوابيس وبعنف شديد إلا في ثورة شهر مايو 1945 التي هي ثورة (جاكري) إسلامي Jaguerie (إشارة لثورة الفلاحين الفرنسيين سنة 1358).

الجزائر مساء يوم أول جوان 1990.

انتفاضة 8 مايو 1945 "مترجم" (*)

مقدمة المترجم:

مضى على كتابة هذا البحث أكثر من أربعين عاما، إذ يكاد عمره يكون هو عمر انتفاضة مايو 1945 . كاتبه كان شاباً عندئذ ولكنه كان يعد بمستقبل كبير لعالم باحث، ثم أصبح من ذوي الاختصاص الأمريكيين في شؤون الإسلام والشرق الأوسط وشمال أفريقية والحضارة الشرقية إلخ. ولد مانفريد هالبيرن Manfred Halpern في ألمانيا سنة 1924، وحصل على شهائده الجامعية من أمريكا. فالليسانس من جامعة كاليفورنيا (لوس أنجلس) سنة 1947، والدكتوراه من جامعة جون هويكنز سنة 1960. وقد تعاطى التدريس في جامعة جورج تاون، وجامعة برنستون وعدة معاهد أخرى متخصصة مثل المعهد الحربي الأمريكي والمعهد الاستراتيجي للاتصالات. وكان تخصصه هو العلوم السياسية، والأديان في الشرق الأوسط لا سيما الإسلام واليهودية، وتطور الوطنية في شمال أفريقية. وألّف كتاباً يعبر فيه عن كل هذه الاهتمامات بعنوان (سياسة التحول الاجتماعي في الشرق الأوسط وشمال أفريقية 1963). أما بحثه الذي نقدمه مترجماً فقد كتبه بعد القيام بدراسة خاصة للقضية الجزائرية سنة 1947 أي سنة تخرجه بالليسانس، وقد نشرته مجلة الشرق الأوسط The Middle East Journal مجلد 1948، ص 191 - 202.

والبحث على قسمين: قسم عن الانتفاضة وقسم عن عواقبها. أما الانتفاضة فقد وصفها من المصادر المتوفرة عندئذ، أمريكية وفرنسية. وبين أسبابها الحقيقية والمعلنة من قبل الفرنسيين، ومراحلها ومدى انتشارها ونتائجها. وما دام قريباً من الأحداث زمنياً فإنه

(*) نشرنا هذا البحث في جريدة (المجاهد) الأسبوعية وقد ترجمناه عن مانفريد هالبيرن. (مجلة الشرق الأوسط) 1948، المجلد 2، ص 191 - 202.

لم يستغل مصادر أخرى كانت ما تزال في ملفات الدبلوماسيين وغيرهم. ولا ندري إن كان الأستاذ هالبيرن قد جمع وثائق أخرى عن الانتفاضة واستغلها في أعمال أخرى في العهود المتأخرة. وأما القسم الثاني فهو قسم سياسي - إذا صح التعبير - عالج فيه العلاقة المستقبلية بين الجزائريين والفرنسيين في ضوء نتائج الانتفاضة مثل صدور الدستور الجزائري، وإنشاء المجلس الجزائري، وظهور التيارات السياسية وحق التمثيل البرلماني للجزائريين، وتوسيع منح المواطنة الفرنسية لهم، وعلاقة كل ذلك بمستقبل فرنسا في الجزائر. ومن رأيه أن هذا المستقبل سيتوقف على تفهم المطامح المشروعة للجزائريين في ظل الإسلام والوطنية اللذين نظر إليهما هالبيرن كسبب في الانتفاضة وكظل ممتد عبر المساحة من المغرب إلى الباكستان. وإذا كان حكمه على الانتفاضة ما يزال صالحاً للنظر والتأمل فإن حكمه السياسي قد فاته الوقت - ولكنه جدير بالملاحظة أيضاً، إذ أن الفرنسيين قد جمدوا ولم يتفهموا طموح الإسلام والوطنية فكانت الثورة الجزائرية التي وضعت حداً للعلاقة بين الجزائريين والفرنسيين وأكملت ما عجزت عنه الانتفاضة.

هناك مصطلحات كثيراً ما توقع في الخطأ أو الوهم، مثل الانتفاضة والثورة والتمرد الخ. وكلها وردت في البحث. وقد فضلنا ترجمة Uprizing بالانتفاضة، وRevolt بالتمرد، وRebellion و Insurrection بالثورة. ونلاحظ أن الباحث كان يستعمل عبارات: المسلمين والأهالي والعرب والبربر دون تمييز بينها.

هذا وقد اطلعت على هذا البحث منذ فترة طويلة، واستفدت منه في كتاباتي، ولم أوفق إلى ترجمته إلا هذه الأيام. وأرجو أن يكون مفيداً للقراء والباحثين باعتباره يقدم وجهة نظر أخرى لانتفاضه 8 مايو 1945 التي ما تزال موضع اهتمام الباحثين باعتبارها آخر التعابير للسخط على الاستعمار وباعتبارها مؤشراً بارزاً لثورة نوفمبر 1954.

الجزائر في 2 شوال 1410 الموافق 27 أبريل 1990.

انتفاضة 8 مايو 1945

«من الواضح أن المركز الرئيسي للاضطرابات يقع بين سطيف والبحر، عند جبال البابور، تلك الأرض الوحشية، التي تبرز النتؤات العظيمة لأطلال كويكول (جميلة حالياً) القديمة، التي تتجاوز قممها ألفي متر، قاطعة إلى شطرين المضايق الهاوية «لمعبر الموت». إن هذه المنطقة الصعبة المداخل تقطنها القبائل البربرية الجافية والبائسة، والتي تظهر عداوتها المضمرة دورياً، في شكل هجومات معزولة. وكل ما يمثل التأثير الأوروبي في هذا الجانب من الطرق العظيمة، لا يعدو بعض المحطات الغابية ومراكز صغيرة للاستعمار متباعدة وغير كثيفة».

«وفي صباح الثامن من مايو، وصلت سيارة أجرة إلى سطيف قادمة من مدينة الجزائر. ورغم أن إحدى عجلاتها قد انفتقت، فإن السائق لم يُضِعْ الوقت لإصلاحها بل استمر يسوقها على الجزء الحديدي من العجلة خلال السبعة عشر كلم الأخيرة. إن الذي جاء به السائق هو كلمة الثورة «فمدينة الجزائر ووهران وقسنطينة كلها قد اشتعلت وإنها مليئة بالدم.» وقد ترك الأهالي الذين هم سذج جداً والذين هيجتهم كمشة من المشاغبين المجرمين، تركوا أنفسهم تنجذب إلى التمرد، وفي نفس الوقت وبطريقة منسقة اندلع العنف في عدة نقاط من المدينة». [1].

وهكذا بدأ أول خبر مضخم أبرقت به وكالة الأنباء الفرنسية الى الصحف المحلية، عن الانتفاضة (Uprising) في مقاطعة قسنطينة (ولاية قسنطينة القديمة). ولكن أخبار هذه الثورة التي قام بها المسلمون الجزائريون في ربيع 1945 والتي حدثت عندما كانت

---

(1) جريدة (لاديباش دي كنستانتين)، 14 مايو، 1945.

قوات الحلفاء قد أحرزت على النصر في أوروبا، كانت أخباراً نادراً ما سُمِحَ لها بالتسرب خارج الحدود الجزائرية، كما أن القصة الكاملة لها لم تعرف بعد ذلك.

لقد كان ذلك وصفاً لأحداث أدت إلى مقتل مائة أوروبي وألف وخمسمائة مسلم (أو أربعين ألف مسلم حسب بعض المصادر الأخرى). وإذا وضعنا ذلك الحدث مقابل إنجازات وفشل الفرنسيين فيما مضى بالجزائر، فإنه يمكننا أن نتوصل الى رؤية داخلية للتوترات بين الوطنيتين الإسلامية والفرنسية، وهي التوترات التي لم يستطع قرن من الزمن من التسلط الامبريالي أن يجد لها حلاً، وهي أيضاً التوترات التي أظهرت نفسها، بهذه المناسبة، في أجدّ وأعنف ما تكون. وخلافاً لما اقترحته برقيات وكالة الأنباء شبه الرسمية، فإن الثورة لا تكاد تجد لها علاقة بخيال الطبيعة أو رومانتيكية القفار (*) بالعكس لقد بدأت بتقديم طلب إلى الشرطة. وتشريفاً ليوم النصر عند الحلفاء، رُخِصَ للمسلمين بالقيام بمظاهرة في مدينة سطيف، وهي مدينة تضم حوالي أربعة وثلاثين ألف نسمة. وكانت المظاهرة ستتحرك على الساعة التاسعة والربع من المسجد القريب من محطة القطار متجهة نحو النصب الحربي، بشرط أن لا تأخذ المظاهرة أي مَلْمَحٍ سياسي وأن لا ترفع أية لافتات ولا ترتفع خلالها الأعلام. ولكن الثمانية أو العشرة آلاف من الرجال الذين ساروا في شارع كليمنصو لم يفعلوا شيئاً لكبت عواطفهم. فقد رفعوا الأعلام الفرنسية والبريطانية والروسية والأمريكية، مع لافتات تمجد الانتصار، وشعارات تنادي بتحرير مصالي، زعيمهم الوطني المتطرف، وتعلن «إننا نريد أن نكون متساوين معكم!» وعندما اقتربوا من فندق فرنسا، حاولت الشرطة أن تفتك الأعلام من أيدي المتظاهرين. وهنا أُطْلِقَ الرصاص. فمن الذي أطلق الرصاص أولاً؟ ليس هناك أبداً دليل واضح على ذلك.

ورغم أن المسلمين قد تفرقوا عند هذه النقطة فإن بين ثلاثة وأربعة آلاف منهم قد أعادوا تجمعهم عند النصب الحربي، وهناك أطلقت عليهم الشرطة النيران مرة أخرى بعد أن رمت الجماهير عليها الحجارة، وحوالي الساعة الحادية عشرة استتب النظام إلى حد ما. ولم يأت العاشر من مايو حتى «استتب النظام استتباباً كاملاً». ولكن بحلول ذلك

(*)يشير الكاتب إلى ما ذكرته (لادياش) من أن سكان المنطقة كانوا يعيشون في قفار موحشة وطبيعة وحشية . (المترجم).

General Organization of the Alexandria Library (GOAL)
Bibliotheca Alexandrina

التاريخ كان كل من رئيس المجلس البلدي والرئيس السابق للمحكمة العسكرية قد قُتِلا معاً، كما أن ذراعي زعيم الحزب الشيوعي المحلي قد قطعتا كلتيهما بضربات شاقور. وكان هناك تسعة وعشرون قتيلا على الأقل وخمسة وأربعون جريحاً.

لم تكن هذه الانتفاضة هي أول علامة للعداء في الجزائر في ذلك الشهر. ففي أول مايو سارت الاستعراضات الوطنية، بشكل يميزها عن مظاهرات الاتحادات العمالية، في كل الولايات الثلاث، وقد نتج عن ذلك موت أحد المتظاهرين على الأقل في مدينة الجزائر. أما في مدينة سطيف فقد تظاهر في ذلك اليوم (أول مايو) خمسة آلاف مسلم، ولكن الشرطة لم تر ضرورة للتدخل فانتهت المظاهرات بدون عنف. وأثناء الاحتفالات الأولية بيوم النصر في سطيف، يوم السابع من مايو، لم يظهر أكثر من خمسة أو ستة من قدماء المحاربين المسلمين في الشوارع، وكان أحدهم قد عكر صفو الفرح بذلك اليوم حين صاح قائلا: «يحيا ديغول! يحيا مصالي!» وهي الصيحة التي رددتها على أثره الجماهير قائلة: «يحيا مصالي!.»

أما يوم الثامن من مايو، وهو يوم الانتفاضة في سطيف، فإن رخص الاستعراضات كانت قد منحت للمسلمين في كثير من المناطق الجزائرية الأخرى. فقد ظهرت اللافتات في سيدى بلعباس تحمل نفس الرموز التي ظهرت في سطيف. ولكن الشرطة في سيدى بلعباس ظلت هادئة فلم يحدث شيء. ونحن لا نعرف ما إذا كان المتظاهرون في سطيف الواقعة في ولاية قسنطينة، كانوا أفضل تسلحا من متظاهري سيدى بلعباس الواقعة في ولاية وهران، أو أنهم لم يكونوا يريدون فقط تحدي السلطة، بل كانوا يريدون أيضاً الإطاحة بها.

إن لجنة التحقيق التي عينها الوالي العام قد تساءلت هي نفسها لماذا كان المتظاهرون في بعض المناطق قد تفرقوا بهدوء، فهل ذلك يعود إلى مهارة وطاقة بعض الإداريين الفرنسيين الذين حقق كثير منهم علاقات جيدة مع رعاياهم المسلمين؟ أو هل كان بعض الزعماء السياسيين المسلمين أكثر اعتدالاً من البعض الآخر؟ أو لعلهم رأوا أن الوقت لم يكن قد نضج بعد؟ أو هل كانت بعض القرى والقبائل تميل عادة إلى السلم أكثر من غيرها؟ أو أنها كانت خائفة من رؤية الجنود بعتادهم العصرى؟ أن اللجنة اكتفت بذكر الاحتمالات فقط، كما أنها لم تستطع أن تكتشف من الذي أعطى الأوامر في

سطيف بعدم التسامح مع اللافتات الاستفزازية. وقد اندهشت اللجنة أيضاً من أن الدم قد أخذ يجري في الأرياف فقط بعد انتشار الأخبار عن القمع الذي حدث في سطيف، فإذا كان المسلمون في هذا اليوم هم المعتدين حقاً، كما كانوا في معظم الأحيان، فإن السؤال يجب أن يبقى مطروحاً، وهو هل أن الموانع الإضافية المفروضة عليهم من قبل الشرطة في بعض المناطق لم تزد الطين إلاّ بلة، وذلك بتحويل ما كان سيقع في شكل مسيرة تعبر عن السخط إلى مظاهرة من العنف الجماهيري غير المنضبط. ولكن القنوات البديلة والفعالة للتعبير السياسي السلمي عن آمال المسلمين لا تكان تكون موجودة في الجزائر خلال ذلك الوقت.

لقد فاضت الاضطرابات من سطيف، «وأخذت في بعض المناطق شكل انتفاضة حقيقية.» [1] ورغم أن المظاهرات قد حدثت أيضاً في ولايات أخرى، فإنها كانت في الغالب متمركزة في منطقة سطيف وخراطة وقالمة، حيث كان يعيش مائتا ألف أوروبي في حالة عزلة وسط ثلاثة ملايين وأربعمائة ألف من البربر. ففي هذه المناطق كانت الشركات الفلاحية الكبرى نشيطة بصفة خاصة، وقد أحدثت حالة قريبة من العبودية (الخماسة) بين الفلاحين المسلمين، وحيث لم تهدأ القبائل الجبلية إلا في وقت قريب، وأن ثورة 1870 ومظاهرات 1934(*) قد وقعت هناك أيضاً. ففي الوريكة (الوريسية) في ظهيرة نفس اليوم، وفي عين عباسة (Abessa) في مساء ذلك اليوم، وفي قالمة في اليوم العاشر، وفي بجاية في اليوم الحادي عشر، وفي مدن كثيرة أخرى، وليس في كلها، بدأ الهجوم على الفرنسيين.

وهكذا، فقد قتل كل من المتصرف الإداري ومسؤول البريد وولده البالغ من العمر أحد عشر سنة في (بيريقوفيل / العين الكبيرة حالياً) من قبل الرئيس المحلي لجماعة أحباب البيان، ذلك الحزب الوطني المعتدل. كما أن (شوفروي - بني عزيز حاليا) حيث يعيش

---

(1)تقرير إلى السيد الوزير المفوض، حاكم عام الجزائر، من اللجنة المكلفة بالتحقيق الإداري حول الحوادث التي جرت في ولاية (إقليم) قسنطينة يوم الثامن من مايو والأيام التالية، مدينة الجزائر، المطبعة الرسمية، 1946، ص 5.

(*)يشير الكاتب إلى ثورة المقراني والحداد سنة 1871 (وليس 1870)، وإلى مظاهرات قسنطينة سنة 1934 التي تسبب فيها بعض اليهود ثم تحرك المسلمون ضدهم، وكادت الأمور تفلت من أيدي السلطات الفرنسية (المترجم).

عدد قليل من المزارعين الصغار في بعض المنازل وحيث لم يقع أي حادث منذ ست وأربعين سنة، قد نهبت وأحرقت تحت صرخة «الجهاد». لقد كانت قد حوصرت مدة ثمان وأربعين ساعة قبل أن تصلها النجدة. وقد علمت لجنة التحقيق ان المهاجمين لم ينذروا مزارعي (شوفروي) قبل الهجوم رغم أن كثيراً منهم قد أحضرهم السكان الأوروبيون إلى هناك منذ طفولتهم وعاشوا معهم في المزارع.

ولكن في أماكن أخرى، أخبرت الصحف الجزائرية أن العائلات المسلمة قد آوت الفرنسيين، وإن «المخلصين المسلمين الذين كانوا مسلحين فقط ببنادق رش قديمة وهراوات» كانوا يصدّون العصابات المسلحة إلى أن وصلت فرق المشاة السنيغاليين. كما وجه أعضاء النخبة المسلمة المندمجة في الحياة الفرنسية نداءات إلى العرب والبربر للمحافظة على النظام، والى الأوروبيين بأن لا يخلطوا بين قلة من المشاغبين وبقية المسلمين.

وقد أخبرت وكالة فرانس - بريس بأن «التهدئة قد تحققت بدون مبالغة.» [1]. ولكن برقية من الدار البيضاء (المغرب) نشرتها طبعة رومة من جريدة (ستار أند سترايبس)[*] في 13 مايو قد أخبرت بقصة مختلفة، إذ قالت أن القوات الفرنسية البرية والجوية قد قتلت وجرحت أكثر من عشرة آلاف ثائر عربي في أوائل هذا الشهر خلال حملة دامت تسعة أيام لقمع «ثورة جزائرية من أجل الطعام» إن الطائرات المقنبلة الفرنسية قد سحقت قرى أهلية بأكملها في المناطق الثائرة الواقعة حول المدينة الجزائرية الجبلية، قسنطينة. فقد نفذت ثلاثمائة غارة في يوم واحد بطائرات مقنبلة بين متوسطة وثقيلة حصل عليها الفرنسيون من الولايات المتحدة. «وهناك تجمعات كاملة (دواوير) من المنازل القشية والطوبية كانت قد دمرت عن آخرها. كما أن المحاربين الفرنسيين الممتطين لطائرات من صنع بريطاني كانوا يتبعون الطائرات المقنبلة ويطلقون النار على السكان الهاربين أو يرمون القنابل على المراكز العربية في الجبال.» وقد قتل سبع وتسعون أوروبياً، معظمهم من الإداريين الاستعماريين ومن المقيمين الأغنياء. وبعد سنة كررت جريدة (النيويورك تايمس) الخبر بأن «الفرنسيين لم يستعملوا الجنود فقط بل

---

(1) جريدة (لا ديباش دي كونستنتين)، 18 مايو، 1945.

(*) هي لسان حال الجيش الأمريكي.

المقنبلات والزوارق الحربية أيضاً لقمع الانتفاضة، بأعنف ما تكون القسوة.» وأ
قرية شوفروي وحدها قد قتل مائتان وتسعة عشر 219 عربياً بعد رفع الحصار عنها (

والصحف المحلية نفسها قد أعلنت بأن الطرادات (دوقي ـ تروان) و (الت
و (التامبيت) كانت تراقب بعض المناطق المحددة، كما أعلنت أن الجنود السنيغا
وفرق الصبائحية، واللفيف الأجنبي، قد انضمت كلها إلى العمليات، وأعلنت كذل
أثني عشر طائرة من نوع (ب26 B) وستة من نوع (ب39 P)(*) قد شاركت في ال
العسكرية بقسنطينة يوم13 مايو. ومن ثمة فإن المرء يقرأ في الجريدة شبه الرسمية
الخبر: «أما عن الطيران فقد لعب دوراً بصفة خاصة في الاستطلاع وجعل تحديد
التجمع ممكنة، وهي النقاط التي وقع تفريق معظمها بطريقة نشطة.»

وبناء على أخبار وكالة فرانس ـ بريس فإن ستة آلاف من الأهالي قد اجتمعوا
مايو بالقرب من خراطة «وعرضوا جميعاً وبصوت واحد طاعتهم. وقد عبروا عن ند
واعترفوا بذنبهم، وسلموا أسلحتهم.» (2) وأن البربر في صافية (السفيهة)، و
أهراس، وفيلار، ( )، وتقيطونت قد فعلوا نفس الشيء في اليوم الذي
ذلك. أن المعركة قد انتهت في معظم المناطق قبل أن تكون الأخبار قد بدأت
التدفق.

إن والي ولاية قسنطينة قد حذر يوم العاشر من جوان «السكان ضد الاقترا
التي تؤدي إلى الاعتقاد بأن القمع قد طبق بدون حدود، وأن عدد الموتى يمكن أن
إلى الآلاف. وقال إن مثل هذا الرقم لا يمكن إلا أن يكون حجة ضد فرنسا ال
والرحيمة، وأنه إذا ثبت ذلك فإنه سيسيء إلى شرف السلطات المسؤلة.» ولم
الوالي أي أرقام. ولكن وزير الداخلية الفرنسي السيد تيكسييه قد أعطى يوم29
بعض التفاصيل في إذاعة الجزائر، وهو يعترض مرة أخرى على التزييفات التي انت
في الخارج، فقال: لم يشترك أكثر من خمسين ألف شخص في الانتفاضة التي

(1)(النيويورك تايمس)، 29 ابريل 1946، ص 7.

(*)يجب أن نفرق بين حرف الباء العربية الخفيفة (B) في المثال الأول وبين حرف الباء الأجنبية
(P) في المثال الثاني.

(2)لا ديباش ديكونستانتين، يوم 17 مايو، 1945.

ثمانية وثمانين قتيلاً ومائة وخمسين جريحاً في صفوف الفرنسيين. وأثناء القيام بالإجراءات المضادة قتل بين ألف ومائتين وألف وخمسمائة من المسلمين، كما ألقى القبض على ألفين وأربعمائة منهم (ويشمل الرقم الأخير ليس فقط كل الأعضاء البارزين من حزب الشعب الجزائري لمصالي بل أيضا أولئك الأعضاء المعتدلين من تنظيم أحباب البيان الذي كان زعيمهم فرحات عباس مستشاراً بلدياً في مدينة سطيف. كما أن أعضاء من جمعية العلماء، وهي تلك الجماعة الدينية السلفية، قد اعتقلوا أيضاً).(*) ومن بين أولئك الذين سجنوا هناك خمسمائة وسبعة عشر قد أطلق سراحهم قبل 26 جوان (وقد اتهم مزغنة، وهو من أتباع مصالي، في المجلس الفرنسي (البرلمان) أنه هو وآخرين قد تعرضوا للتعذيب وهم في السجن. كما أكد زميله السيد دردور، بأنه قد بقي مدة ثلاثة أشهر وهو سجين في عزلة تامة ثم أطلق سراحه لعدم وجود أدلة الإثبات.) وقد أضاف وزير الداخلية بأن المحاكم العسكرية قد أصدرت أحكاماً على مائة وسبعين مسلماً، من بينها ثمان وعشرون حكماً بالموت، غير أن هذه الأحكام الأخيرة لم تنفذ في نهاية الأمر كلها.

فكم شخص قد واجه الموت فعلاً؟ لقد قدر السيد سايرس ل. سولزبيرقر (C.L. Sulzberger) عدد الذين قتلوا من الفرنسيين بمائتين، وأما المسلمون فعدد قتلاهم في تقديره قد تراوح بين سبعة آلاف وثمانية عشر ألف شخص، مضيفاً قوله بأن «الرقم لا يمكن ضبطه بعد.» [1] وادعى مصالي بأن الضحايا كانوا مائة أوروبي وأربعين ألف مسلم. أما تقرير لجنة التحقيق التي عينها الحاكم العام فلم يكن لديها إلا عدد قليل من الأدلة تساهم بها. فقد جاء عنها قولها «أن اللجنة لم تستطع أن تبدأ التحقيق في هذه النقطة من مهمتها.» فقد حصرت نفسها في التقرير الذي تقدم به الجنرال دوفال(Duval)، والذي يقول بأن الجيش الفرنسي قد قتل بين خمسمائة وستمائة مسلم، بينما قتل له (الجيش) إثنا عشر شخصاً وجرح له عشرون. وفي اللحظة التي كانت فيها اللجنة

(*)ما بين القوسين (   ) في النص تدخل من المؤلف أثناء ذكره لتصريح وزير الداخلية الفرنسي. (المترجم).

(1)النيويورك تايمس، عدد 29 ديسمبر، 1946، ص 12. ـ كان السيد سولز بيرقر يعمل عندئذ مراسلاً لجريدة النيويورك تايمس في فرنسا. (المترجم).

تفكر في الذهاب إلى قالمة حيث قيل بأن عدداً يتراوح بين خمسمائة وسبعمائة شاب مسلم قد قتل بعد أن توقفت المعركة، اتصل المحققون في اللجنة باستدعاء للالتحاق بمدينة الجزائر. أما الملاحظون الأجانب الذين كانوا حاضرين أثناء الأحداث فقد قدروا عدد القتلى من المسلمين بين سبعة عشر ألفاً وأربعين ألفاً، وربما يكون التقدير الأكثر صحة مما قدمه الفرنسيون هو الرقم الذي يتراوح بين هذا وذاك(*).

ولا يسع المرء إلا أن يفهم جيداً السياسة الرسمية التي قللت من شأن أخبار الانتفاضة التي عملت على تأخير نشر أي تفاصيل عنها إلى أن عاد النظام العام، وذلك لكي تبقى الانتفاضة أطول مدة ممكنة لا أكثر مما جاء في البيان العاشر من شهر مايو والمتكون من اثنين وعشرين سطراً والذي يفسرها أول مرة على النحو التالي: «إن عناصر مثيرة للشغب تستمد وحيها من هتلر ومستعملة في ذلك طريقته، قد حاولت أن تعرقل احتفالات النصر، ولكن الشرطة والجيش قد ألقوا القبض على أولئك المسؤولين. «كما أنه من المفهوم أيضاً لماذا وجدت السلطات انه من المرغوب فيه أن تقترح أن هذه الأحداث ما هي إلاّ أحداث جاءت بعد ماض قد مات وليست تنبؤات فأل حسن من أجل المستقبل، وذلك بإعلان هذه السلطات أن مساجين الحرب التابعين لقوات المحور لم يتعرضوا أبداً للهجوم، وإنما هوجم فقط الذين يوظفونهم، والإعلان أيضاً بأن الشعار النازي قد عثر عليه في هذه الأثناء. إن التقليل من الأهمية سيؤدي إلى تحالف مشاعر الإرهاب والخطر بين الأوروبيين، كما أنه سيمنع المسلمين في الجهات الأخرى من أن يتشجعوا على الانضمام إلى المعركة، وكذلك يمكنه أن يحفظ الأخبار الحقيقية من أن تصبح سلاحا للدعاية إما في أيدي الانفصاليين (الوطنيين) وإما في أيدي الكولون الرجعيين ضد مشاريع الإصلاحات التي قررت الحكومة القيام بها. ومن جهة أخرى فإنها لن تعطي مؤشر استراحة أيضا للسوريين واللبنانيين الذين كانوا عندئذ يخوضون معركة تحرير أنفسهم من السيطرة الفرنسية. إن الرقابة على الأخبار في هذا الوقت ستحافظ على سمعة الامبراطورية الفرنسية تماماً مثل ما أن اعطاء وجهة نظر صريحة عن الأحداث وإجراءات إصلاحية يتقدم بها فرنسيون متنورون قد ساعدت منذ ذلك الحين على المحافظة على وضع الامبراطورية كما هو.

(*)أي بين 17.000 و40.000 ألفاً. (المترجم).

ترى لماذا وقعت ثورة؟ بالنسبة لاتيان فاجون(E. Fajon)، وهو شيوعي ، فإنه أكد للبرلمان في باريس بأنها كانت «مؤامرة فاشيستية» مدفوعة (   ) بانتقامات شريرة على يد الفيشيين (أنصار نظام فيشي) الذين لم يشملهم التطهير. أما مارك روكار.M) (Rucart، وهو اشتراكي راديكالي ، فقد لاحظ أن «حلفاءنا الذين نظروا إلى الجزائر بأعين جشعة» ربما كانوا هم المحرضين عليها. ومن جهة أخرى فقد اكتشف الكولون الفرنسيون بقالمة إن من بين المتظاهرين مصوتين مسلمين وقدماء محاربين، وأعضاء في الاتحادات النقابية، وإداريين صغاراً. فهؤلاء الكولون كانوا متأكدين فكرياً إن الإصلاحات قد ذهبت إلى أبعد الحدود، وأن هذه الإصلاحات قد قدمت للأهالي مفاهيم جديدة، وإن الانتفاضة لم تكن سوى البداية لحركة معادية للأوروبيين قامت بها النخبة المثقفة وكذلك الجماهير، ومن الأفضل للحكومة أن تضع كلا من هذه النخبة المثقفة والجماهير في مكانهم قبل فوات الأوان. وقد استنكر الكولون الرقابة على الصحافة لأنها لم تسمح إلا بمعلومات محدودة عن وحشية الانتفاضة التي لم يتسبب فيها، كما يؤكد الكولون الجوع، لأنهم وجدوا مخازن حبوب خاصة وكافية عند الأهالي الساخطين.

حقاً، لقد أعلن رسمياً بأنه لم تقع هجومات على مخازن المواد الغذائية والحبوب، ولكن الانتفاضة بالأحرى كانت قد نبعت من الحماس الوطني. وفي الجنوب حدث الجفاف سنة1945، وهو الجفاف الذي أدى إلى تدمير ثلاثة أرباع المحصول في الجزائر. فالسكان كانوا أكثر بؤساً في الجنوب منهم في الشمال، ومع ذلك لم تحدث انتفاضة في الجنوب. غير أن الفرنسيين فكروا أنه من باب الأخذ بالأحوط أن يحولوا ناقلات القمح إلى الجزائر، بما في ذلك البعض الذي كان موجهاً إلى فرنسا من أمريكا.

ومن بين «الأسباب المباشرة والفورية» للانتفاضة، كما رأتها لجنة التحقيق التي عينها الحاكم العام، هو الحماس المتولد عن مؤتمر سان فرنسيسكو حيث اعتقد المسلمون أن استقلال الجزائر سيعلن فيه، إذ قالت اللجنة: «أن بعض النفوس الطيبة اعتَقَدَتْ بأن على المرء أن يبحث عن توضيح لهذا الاعتقاد في التفسير الخاطىء الذي أعطى للميثاق الأطلسي... وأخيراً في الفكرة المغربة وهي ان الأمريكيين سيجعلون حداً للاستعمار بعد تحقيق الانتصار.» ومن جهة أخرى فإن اللجنة قد انزعجت أيضا من تأثير

الجامعة العربية. فقد شعرت اللجنة أن بعض البريطانيين في وظائف عالية كانوا ينظرون إليها نظرة استحسان.

وقد حمّلت اللجنة كذلك لوماً كبيراً للضعف الفرنسي والهزيمة التي منيت بها بلادهم، وللتأثير الذي عرفه المسلمون عندما رأوا قوات الحلفاء الكبيرة تنزل بالجزائر، إذا ما قورنت بالقوات الأصغر منها جداً التي احتفظت بها فرنسا في بلادهم. كما أن اللجنة اعترفت بأن الجنود المسلمين قد رأوا الثورة في أوروبا بالمقارنة إلى ما عندهم، وكم سيكونون غير راضين عن أوضاعهم بعد ذلك، خصوصاً عندما يقارنون أنفسهم بأغنياء الكولون والأجانب في الجزائر - من إيطاليين وإسبانيين ومالطيين - الذين كانوا أفضل منهم كثيراً، اجتماعياً واقتصادياً. فالخصاصة في الغذاء حتى ولو لم تكن السبب في الانتفاضة فإنها من الأكيد قد ساهمت فيها. وأيضا يجب ذكر ذلك التشجيع نحو حركة من أجل الحكم الذاتي التي أعطاها الجنرال بيروطون، وحضور أحزاب يسارية فرنسية صديقة كانت مع الحكومة الوطنية المؤقتة بل هناك ما هو أكثر من ذلك. وهو أن على فرنسا التي أفقرتها واستنزفتها الحرب ومزقتها النزاعات الحزبية بعد ذلك، أن تتعامل الآن مع عالم إسلامي أصبح شيئاً فشيئاً واعياً بنفسه وكان يتلقى التشجيعات من نضال ناجح يقوم به مسلمون آخرون وشعوب أخرى واقعة تحت الاستعمار.

فقد لاحظت لجنة التحقيق آثار البعث الإسلامي في الجزائر بهذه العبارات: أنه لا يمر يوم دون أن يحدث في مكان ما على الأرض الجزائرية حوادث وأضرار وحتى الضرب مما يجعل المسلمين والأوروبيين في مواجهة بعضهم البعض. وكانت الاستفزازات والتهديدات لا تُعْفِي حتى النساء والأطفال: فهناك كمشة من الأحجار يرمي بها شبان من الأهالي على الفرنسيين عند الخروج من المدارس، والشتائم في الأسواق... وهناك أيضاً تردد المسلمين المخلصين في المشي مع الأوروبيين خوفاً من أن ينعتوا بأنهم «مع الفرنسيين». ومن بين أحسنهم نجد منهم الابتعاد عن الإدارة التي تمثل فرنسا. كما تلاحظ كلمات دون تغليف من الكراهية والتمرد. وهناك عصابات في المدن تمنع المسلمين من الذهاب إلى المقاهي التي يتردد عليها الفرنسيون، ومنع النساء المسلمات من العمل في منازل الفرنسيين.

ومن ناحية أخرى أكدت اللجنة أيضاً أن الأوروبيين من جهتهم كانوا يردون

بعبارات الامتعاض وأن عبارة «العنصر القذر» كانت تتردد بكثرة على ألسنتهم في حديثهم مع الأهالي، وأن هؤلاء لم يكونوا دائما يعاملون حتى بالحد الأدنى من الاحترام، مهما كانت طبقتهم الاجتماعية، بل أنهم كانوا موضع سخرية وإغاظة. . . وإذا كانت عناصر المعلومات المقتضبة التي جمعتها اللجنة لا تسمح لها بالحكم الدقيق على عمق العداوة التي وصفناها وكيف كانت جماهير المسلمين تحس بها، فإن كثرة المعلومات التي وصلتنا تسمح لنا بأن نؤكد بأن المظاهرات النّابعة من هذه الحالة العقلية العامة قد غطت كل البلاد الجزائرية.

إن الوضع الذي أدى إلى الانفجار في ربيع سنة1945له جذور أعمق مما قد يوحي به كلام الحاكم العام، ايف شاطينو(Y. Chataigneau)، وهو الرجل الاشتراكي القدير، وذلك في وصفه الأحداث بأنها «مؤقتة ومصطنعة»[1].

***

فمنذ احتلال الجزائر سنة1830 قامت فرنسا بوضع حد للفساد الذي ميز الحكم السابق، وأوقفت الحروب القبلية، وحسنت الأوضاع المادية للسكان، واستولت على أراضي كثيرة جديدة، واستغلت مصادر البلاد استغلالاً مفيداً. وفي نفس الوقت قامت فرنسا بمصادرة الكثير من أحسن الأراضي وأخضعت النظم القبلية والقروية الأهلية التقليدية لتنظيمات إدارية جديدة، والتجأت إلى تحييد أو استعمال القيادات الأهلية. وقد أضعفت الرأسمالية والتعليم الفرنسي قبضة الثقافة الإسلامية. ومع ذلك، فإنه بينما المدارس الأوروبية قد منحت المسلمين معرفة غربية وآمالاً وميولاً غربية فإن الرأسمالي الفرنسي لم يكن مستعداً لمنح أي مبادلة للفرص من ناحية السلطة السياسية، والاستقلال الشخصي والربح المادي. ذلك أن الاندماج لم يعـن سوى أقلية من الثمانية ملايين من المسلمين الجزائريين، خوفاً من أن يصبح التسعمائة ألف فرنسي في حالة خطر، إذا ما منحت المواطنة الفرنسية لعدد جديد أكبر من المسلمين.

فما حدث إذن هو أن المسلم قد فقد، تحت تأثير الأفكار الغربية، عقيدته في مصير صلب لا يرحم. ولكن ما دام الاقتصاد الجزائري قد تطور على نحو يجعل الهدف الأول منه هو تقديم أكبر ربح ممكن لفرنسا نفسها (الوطن الأم)، فإن المسلم ذاته لم يحصل على ما يعلم الآن انه يمكن الحصول عليه، وهو الوسيلة التي يبعد بها بؤسه

(1)خطبة إذاعية نقلتها جريدة (لا ديباش ديكونستنتين)، 14 جوان، 1945.

والإمكانات التي عن طريقها يجد الآفاق الكاملة لمواهبه. فمن الإسلام الذي لا يعرف التمييز باللون، ومن الوحدة التعاونية للقبيلة أو القرية أو الأسرة، جاء هذا المسلم إلى المجتمع الغربي الذي يميز الناس على أساس العرق. أن تعليمه الجديد لم يكن مناسباً بما فيه الكفاية ليجعل منه إنساناً يشعر ذاتياً أنه أقرب في العمومة إلى إخوانه عرب المشرق، ومع ذلك فإنه تعليم قوي قادر على إحداث صدع بين نفسه وبين بقية المجتمع الإسلامي. ولما كان المسلم محروماً من نفس الحقوق التي منحت للكولون الفرنسي، فإنه قد أصبح متروكاً من الناحية العاطفية إلى حالة انفصام مدمرة. إن هذا التوتر السيكولوجي قد شعر به على الخصوص العشرة في المائة من المسلمين الجزائريين المتعلمين والذين يتولون الآن قيادة ردود الفعل ضد فرنسا.

ولكن كل الشعب الجزائري، الذي يضيف إلى عدده مائة وثلاثين ألف نسمة سنويا، هذا الشعب كان واعياً أن الإنتاج لم يحافظ على حث الخطى مع النمو السكاني، وهو النمو الذي يرجع إلى حد كبير إلى التقدم في النظافة الصحية التي أدخلها الفرنسيون. والفلاح المسلم المرتبط بنظام قديم في ملكية الأرض وهو النظام الذي ظل إلى سنة1936مهملاً إلى حد كبير من قبل الإدارة الفرنسية، هذا الفلاح يعرف أنه إلى حد الآن ظل محروماً من الوسائل ومن المعرفة لكي ينتج على أرضه أكثر من نصف ما يستطيع الكولون الفرنسي إنتاجه على أرضه. أن الستمائة ألف عائلة المحرومة من الأرض تقاوم بالخصوص القيود على التصنيع التي وضعتها فرنسا الخائفة من المنافسة ومن بروليتاريا مناضلة وصناعية، وهي القيود التي فرضت أخيراً على الجزائر. ومع ذلك فإنه باستثناء رأس المال فإن الكهرباء والعمال المهرة فقط هم الذين يحتاج إليهم في تدبير المنتوج الزراعي بالإضافة إلى الإنتاج المطلوب بإلحاح وهو الآلات الزراعية وصناعة النسيج والورق والإسمنت.

وخلال سنة من الجفاف والأسعار المرتفعة والنقص في كل البضائع ولا سيما الملابس والآلات، فإن هذا الشعب المتخلف الذي يأخذ مأخذ الجد المواثيق والعهود، والذي وجد الحل لعقدة أشواقه وخيبة آماله في أيديولوجية مبسطة تناسب يومه، وهي تتمثل في الإسلام والوطنية، قد قرر أن يعلن مظالمه بصراحة، ومهما كان الثمن، وعندما استعادت الشرطة الفرنسية أنفاسها في مايو1945، وعد وزير الداخلية الفرنسي بتجديد الحكم الفرنسي، وبديموقراطية الإدارة المحلية، وإعادة تنظيم المجلس الجزائري، أن

هذه الوعود بالرغم من أنها قد عدلت في الدرجة نتيجة الضرورات السياسية لحكومة ائتلافية في باريس، إلا أنها مع ذلك وعود قد حوفظ عليها وطبقت.

ومنذ 1945 فإنه رغم أن النقص المستمر والخطير في رأس المال وفي اليد العاملة الخبيرة، وفي التجهيز، فإن تطوراً قوياً وسريعاً قد حدث في الجزائر. فقد افتتحت ثلاثة سدود وبُنِيَ ثمانية وأربعون مصنعاً، بينما أعيد توزيع مساحات واسعة من الأرض، كما أن الحد الأدنى للأجور وقوانين التأمين الاجتماعي قد وضعت موضع التنظيف، وكذلك تضاعف عدد التسهيلات في المستشفيات. وقد أعطى الدستور الفرنسي الجديد سنة1946للمسلمين الجزائريين الحقوق المدنية للمواطنة الفرنسية، ولكن ذلك لا يتضمن حق التصويت. وابتداء من سنة 1946فإن المسلمين أيضاً قد سمح لهم بمشاركة أكبر مما كان عليه الحال في حكومة الجماعات المحلية التي كان استقلالها الذاتي ينمو باستمرار. وهناك أيضاً القروض التي قدمت إلى المدن لبناء المراكز التعليمية للشعب، اعتقاداً بأن الديموقراطية يجب أن تبنى من القاعدة بدلاً من حصرها في تعبيرها الخاص بالنخبة البرجوازية. ولكن التعليم الموجه لتطوير درجة النضج بين كل المسلمين في الجزائر والضروري للمشاركة القديرة في حياة بلادهم سوف لا ينمو إلا ببطء. فاليوم يوجد مليون ومائتا ألف طفل مسلم في سن المدرسة ومع ذلك لا يذهب منهم إلى المدارس سنة 1945سوى مائتي ألف. وقد تضاعف عددهم اليوم (1948) غير أنه حتى ولو تحققت كل المشاريع الفرنسية الرسمية فإن عدد الأطفال الذين ستتاح لهم فرصة دخول المدارس سيكون أقل من مليون في سنة 1965.

وأكبر خطوة للأمام قد تحققت في 20 سبتمبر1947عندما أصبح دستور الجزائر الجديد قانوناً. فبالرغم من أنه يعتبر «مساومة سياسية بين الأحزاب أكثر مما هو إصلاح حقيقي»[1] وأنه مايزال بعيداً من التوازن المثالي الذي لا تستطيع فيه جماعة إثنية (سلالية) في الجزائر «أن تفرض على الطرف الآخر لا قانون العدد ولا قانون القوة.»[2]، فإنه (أي الدستور) يحمل بذوراً من التقدم. فقد ازداد التمثيل البرلماني للمسلمين من الثلث إلى نوع من الأغلبية في الواقع في المجلس الجزائري المعدل، وهو مؤسسة رغم

(1)جريدة (لوموند) 129 و ت، 1947.

(2)بوليتو (Polito) في (فراتيرنيتي)، كما ذكرته (لوموند) 12 يوليو، 1947.

أنها قد لا تتدخل في القضايا السياسية ومع ذلك لها سلطات كبيرة فيما يخص ميزانية البلاد. ولأول مرة جعل الدستور اللغة العربية لغة رسمية في الجزائر، وفصل الدين الإسلامي عن سيطرة الدولة الفرنسية، ومنح المزيد من المنح من أجل استقلالية ذاتية للجماعات المحلية. ولكن هذه الإصلاحات ما تزال في الأساس لم تقلق الوضع الفرنسي في الجزائر. ففي القضايا الهامة يمكن طلب تصويت الثلثين في المجلس الجزائري، وبذلك يتمكن الكولون، كما كانوا، من فرض حق النقض (الفيتو). وامام المؤهلات المطلوب الآن توافرها في المنتخبين (بالكسر) المسلمين، فإنه لا بد من مرور عقود قبل أن يصبح عدد المسلمين كبيراً بما فيه الكفاية ليكون بامكانهم أن يقترحوا حتى إجراءات غير سياسية مع غياب أي نوع من التأكد بأنها ستفوز عند التصويت.

إن العناصر المعتدلة من الجانبين (الإسلامي والفرنسي) تأمل بإخلاص أنه سيأتي الوقت الذي يشعر فيه المسلم الجزائري بأنه عضو مندمج في الجماعة الفرنسية ـ الإسلامية، وأن البلاد بينما تحافظ على خصائصها الخاصة بها، تبقى مع ذلك داخل نظام الدفاع الفرنسي، وأنها لن تنقسم على أساس من الدين أو الأثنية (السلالية)، بل على العكس من ذلك فإنه من المنتظر أن تتطور إلى دولة مزدوجة الجنسية حقيقية. ولكن الحركة الوطنية، بالرغم من أنها ما تزال لم تتبلور إلى الآن تحت أي زعيم وحيد، فإنها فيما يبدو تشعر أن الدستور يعني أن التركيب الغربي للحياة الجزائرية سيستمر في إظهار نفسه كهيمنة. وهكذا يصيّر قِيَمه الثقافية مشبوهة، جاعلاً من غير الممكن إنشاء تركيبة فكرية (سنتيز) مع الحضارة الإسلامية.

ففي الانتخابات البلدية في اكتوبر1947، التي تلت الموافقة على الدستور، تخلى المسلمون عن حزب فرحات عباس الذي يدعو إلى ذاتية جزائرية والذي يرفض الجنسية الإسلامية باعتبارها خلطاً في تسلسل الأحداث التاريخية (اناكرونيزم). وبدلاً عن ذلك صوت الناس بأغلبية ساحقة لصالح مرشحي مصالي الداعي إلى الانفصال عن فرنسا. وفي نفس الوقت ما دام الفرنسيون قد أرسلوا إلى المجالس البلدية الجزائرية أغلبية من الديغوليين كممثلين هناك، وهم الذين صوتوا في البرلمان الفرنسي ضد الموافقة على الدستور (دستور الجزائر) باعتباره وثيقة متطرفة (راديكالية)، فإن أفضل شيء يتوقع الآن ليس هو التعاون الخلاق ولكن فقط عملية تحييد دائم للطرفين، يقوم بها كل طرف ضد الطرف الآخر. أما الانتخابات التي كانت مقررة للمجلس الجزائري والتي كان مقرراً لها

أن تجري في 15 يناير1948 فقد أعلن عن تأجيلها بطريقة فجائية لمدة ثلاثة أشهر.

إن هناك هوة في التفاهم المشترك بين الفرنسيين والمسلمين. وأن مسافة مدّ الجسور بينهما ما تزال واسعة، حتى عن طريق اللغة. فقد كتب روبير مانتانيو(R. Montagne) قائلاً: «في أوقات ما، عندما يكون الشاب الشمال الأفريقي حريصاً على تكريس نفسه لدراسة اللغة العربية الحديثة. . . فإنه من الفضول أن تلاحظ أن عدد الفرنسيين القادرين على مطالعة الصحف والمجلات العربية، والحديث بها في الجامعة، بل حتى مراقبة التعليم العصري بالعربية، لا يمكن أن يتجاوز في الجزائر عدد أصابع اليد الواحدة»[1].

فإذا استطاعت فرنسا أن تعطي الجزائر اقتصاداً يمكنه أن يطعم سكانها، ويلبسهم ويحافظ على صحتهم، فإن الجماعتين (الإسلامية والفرنسية) ربما تكونان قادرتين على إيجاد السلام والفرص والوقت لإيجاد حل ينتج عنه نسيج إبداعي لقيم الجماعتين الفرنسية والإسلامية، حل يمكن أن يرضي المحكوم وأن يجد فيه تعبيراً صحياً ومنسجماً.

الجزائر في29رمضان1410

24ابريل1990

---

(1) روبير مونتانيو، «الاتحاد العربي» في (السياسة الخارجية)، مايو 1946، ص 213.

الأمير شكيب أرسلان والقضية الجزائرية (*)

كثيراً ما تردد أمامي اسم الأمير شكيب أرسلان أثناء أبحاثي في الحركات الوطنية المغاربية. وكنت أسأل نفسي أسئلة غير محددة منها: ما علاقة هذا الرجل المشرقي بحركات التحرير بالمغرب العربي؟ وما قيمة هذه العلاقات إن كانت؟ ثم عزمت أخيراً على تتبع نشاط الأمير شكيب أرسلان، لعلني أجيب على بعض تلك الأسئلة على الأقل بالنسبة للحركة الوطنية الجزائرية.

لقد اقترن اسم الأمير شكيب أرسلان بأعمال نجم شمال أفريقية في فرنسا وأوروبا على العموم، وقيل الكثير عن علاقة هذا الأمير بمصالي الحاج زعيم النجم ثم حزب الشعب، وعن علاقته بالشيخ عبد الحميد بن باديس رئيس جمعية العلماء، وعن مراسلاته مع الشيخ الطيب العقبي باعث الفكر الإصلاحي الجديد، والأستاذ احمد توفيق المدني الكاتب المعروف، والشيخ إبراهيم بن عيسى أبي اليقظان الصحفي الشهير، والشيخ محمد سعيد الزواوي الداعية الصريح. وأن اسم شكيب أرسلان لم يعد مرتبطار بالبيان العربي الذي اشتهر به ولقب من أجله «أمير البيان»، ولم يعد مقصوراً على قضية سورية وفلسطين التي كرس لها جزءاً كبيراً من حياته، ولكنه أصبح اسماً مرتبطاً ايضاً بقضية ليبيا والمغرب الأقصى والجزائر وتونس، بل بقضايا العروبة والإسلام في كل مكان. وإذا كان إخواننا في ليبيا قد اهتموا بدور الزعماء العرب (ومنهم شكيب أرسلان) الذين اشتركوا في (حرب طرابلس) 1911 - 1912، وإذا كان اخواننا المغاربة ـ سيما أهل

(*) بحث ساهمنا به في الكتاب التذكاري المخصص للدكتور نقولا زيادة. بطلب من اللجنة المشرفة على إعداد الكتاب المذكور، في عمان، الأردن.

الشمال منهم ـ قد اهتموا بدور شكيب أرسلان في قضيتهم، فقد رأيت أن أتتبع دور الأمير أرسلان بالنسبة لقضية الجزائر بالذات.

وحياة شكيب أرسلان ليست مجهولة، فقد تناولها بالبحث والدراسة والتاريخ عدد من الكتاب، العرب والأجانب. ومن هذه الدراسات نعرف أنه قد ولد في الشوف بلبنان في 25 ديسمبر 1869، وبعد عمر طويل في النشاط السياسي والقومي والأدبي توفي في بيروت في 9 ديسمبر 1946. وكان قد تعلم في بيروت، ومن شيوخه فيها الشيخ محمد عبده أثناء نفيه سنة 1886. وأخذ الأمير أرسلان ينظم الشعر مبكراً وكان يكتب في الصحف المعاصرة مثل الأهرام والمؤيد. وتولى وظائف إدارية في الشام أثناء العهد العثماني. وشارك في حرب طرابلس ضد إيطاليا إلى جانب بعض زعماء لجنة الاتحاد والترقي من أمثال أنور باشا، وكان من أنصار الاتحاد بين العرب والأتراك. وانتخب للبرلمان العثماني، ودعم موقف تركيا خلال الحرب العالمية، ولكنه اختلف مع سياسة جمال باشا (السفاح) الذي حكم بالإعدام على عدد من الزعماء العرب، فغادر شكيب أرسلان سورية إلى إسطانبول سنة1916، وهي سنة الثورة العربية وسنة استشهاد القادة العرب من أجل قضيتهم على يد جمال باشا. وبعد الحرب استقر في لوزان ثم في جنيف حيث عصبة الأمم. ولم يرجع إلى سورية زائراً إلا سنة1937[1].

لا نعرف أن شكيب أرسلان قد دخل الجزائر قط. وأقرب نقطة اقترب فيها منها هي طرابلس وتونس. وتثبت بعض المصادر أن المخابرات الفرنسية علمت أن أرسلان قد دخل تونس سنة 1912 أثناء الحرب ضد إيطاليا. وكان قد جاء هناك لجمع المواد الغذائية من تونس للجيش التركي، وقد ساعده على ذلك علي جبارة التونسي[3]. ولكن صلة الأمير أرسلان بأبناء الجزائر ترجع إلى عهد متقدم. فإقامة عائلة الأمير عبد القادر بالشام ونشاط ابنائه وأحفاده في القضايا السياسية المعاصرة جعلت شكيب أرسلان يلتقي مع بعضهم بل ربما يصطدم معهم في المواقف من الدولة العثمانية وفرنسا، وألمانيا الخ.

---

(1)انظر ليفي بروفنصال (الأمير شكيب أرسلان 1869 - 1946) في كراسات الشرق المعاصر C. O. C، 9 - 10 (1948).

(2)جوليات بسيس (المجلة التاريخية R. H.)، 1978، ص 526.

(3)حاضر العالم الإسلامي، 312/1. ط. 4 ,1972 (الكتاب من تأليف لوثرو ب ستودار، وتعليق شكيب أرسلان).

يبدو أن العلاقة مع الأمير علي بن الأمير عبد القادر كانت أقدم من حرب طرابلس. ومع ذلك نجدها تظهر بعد ذلك. فقد تحدث أرسلان عن الأمير عبد القادر واحتلال الجزائر في فصل طويل من كتاب حاضر العالم الإسلامي (ص 166 - 187 من الجزء الثاني). وإذا كان هذا الفصل لا يهمنا في تفاصيله فإنه يهمنا منه العلاقة بين أرسلان والأمير علي بن الأمير عبد القادر بالخصوص، باعتبارهما كانا مقربين معاً من الدولة العثمانية في ظروف حرجة. يذكر أرسلان أن الأمير علي كان نائباً عن دمشق منذ 1914 بينما كان أرسلان نائباً عن حوران في المجلس العثماني (البرلمان) باسطانبول. وقد أنتخب الأمير علي نائباً للرئيس (وهو طلعت باشا) باقتراح من أرسلان نفسه. وأثناء الحرب العالمية توجه الأمير علي إلى ألمانيا بأمر من الدولة العثمانية. وقابل هناك الامبراطور الألماني، وحرر مناشير موجهة إلى الجنود المغاربة (الجزائريين بالخصوص) في الجيش الفرنسي، وألقت الطائرات الألمانية هذه المناشير على جبهات القتال الفرنسية، فكان لها صدى بعيد حتى أن الفرنسيين أخروا الجنود المغاربة من الصفوف الأمامية التي كانوا فيها «وقوداً للنار» ـ كما يقول أرسلان ـ وكانت المناشير تحث الجنود على ترك الجيش الفرنسي والالتحاق بألمانيا حليفة الدولة العثمانية.

ولما رجع الأمير علي من ألمانيا إلى اسطانبول ومنها إلى سورية، وجد الأحداث فيها تبعث على القلق. فقد وجد أخاه الأمير عمر مسجوناً من قبل جمال باشا الذي اتهمه بأنه كان على صلة بالقنصل الفرنسي في دمشق. وكانت الشرطة العثمانية قد وضعت يدها على أوراق القنصلية الفرنسية هناك. وتقدم الأمير علي من جمال باشا يتشفع في أخيه فلم يقبل شفاعته. وكان مصير الأمير عمر الشنق مع مجموعة من الشهداء العرب، كما أشرنا. وقد علق الأمير شكيب أرسلان على ذلك بقوله أن جمال باشا قد نفى الأمير علي وأولاده، وسائر أسرة الأمير عبد القادر، من دمشق إلى برصا، ولم يرع حرمة جهاد والده ولا خدمة الأمير علي في ألمانيا من أجل الدولة العثمانية، ولا قبل ذلك في حرب طرابلس الغرب. ومن نتيجة هذه المعاملة اشتد الغم بالأمير علي فمرض ونقل إلى اسطانبول حيث توفي (1918). ويذهب الأمير أرسلان إلى أنه تشفع هو أيضاً في الأمير عمر من جمال باشا فلم يصغ إليه وحكم يشنقه [1]. وهذا الموقف لا تتفق فيه كل

---

(1) حاضر العالم الإسلامي، 2/ 172 - 173.

الروايات[1]. والغريب أن شكيب أرسلان لم يكتب عن إعدام شهيد آخر من شهداء العرب سنة 1916 وهو الضابط سليم الجزائري السمعوني (من سمعون، نواحي بجاية). بينما نجده يذكر بالخير شخصية أخرى من أقارب الأمير عبد القادر وهو أبو طالب ابن أخي الأمير عبد القادر، ويصفه بالعلم والورع. وذكر أنه سهر عنده في بيروت وقص عليه شكيب أرسلان رؤيا رآها، وكان الشيخ طاهر الجزائري السمعوني حاضراً ذلك المجلس[2].

وقد أشاد أرسلان بأدوار أبناء الأمير عبد القادر، سيما الأمير محيي الدين الذي خالف والده وجاء لإثارة الجزائريين ضد فرنسا سنة 1870، ومدحه بأنه كان أديباً شاعراً عالي الهمة[3]. وقال عن عبد الرزاق بأنه كان نادراً في الذكاء وجمال الصورة والسيرة[4]. أما الأمير عبد المالك فقد أخبر عنه أرسلان أنه قضى بِضْع عشرة سنة مجاهداً في المغرب الأقصى بين القبائل الثائرة على فرنسا وعلى أسبانيا وأنه لم يزل في تلك الديار يتحرك تارة ويسكن أخرى إلى كتابة هذه السطور[5].

ويبدو أن ذلك كان خلال سنة 1923، لأن الأمير عبد المالك قد قتل سنة 1924. ومن جهة أخرى يذكر شكيب أرسلان عبارة عن الأمير خالد توحي بأنه كان ما يزال في الجزائر، أي قبل نفيه منها. والمعروف أن الفرنسيين قد نفوا الأمير خالد سنة 1923.

---

(1) سهيل الخالدي، دور المهجرين الجزائريين إلى بلاد الشام، مخطوط. يتهم أرسلان بالتورط في القاء القبض على عمر باشا بن الأمير عبد القادر.
(2) الطيب بنونة (نضالنا القومي)، ص 198.
(3) حاضر العالم الإسلامي، 172/2.
(4) نفسه. ويقول الطيب بنونة (نضالنا القومي)، ص 168 هامش 8، أن الأمير عبد المالك حارب فرنسا أولاً، ثـم انتقل إلى الريف وحارب في صفوف الأسبان ضد الثورة الريفية، ومات مقتولاً في الريف، ودفن بتطوان. ولا شك أن الجزء الأخير من الخبر في حاجة إلى تدقيق وإثبات، لأن الأمير عبد المالك أختلف مع الأمير عبد الكريم الخطابي في الصديق والعدو: فرنسا أو إسبانيا، فحلت النكبة بهما معاً.
(5) نفسه، ص 173. انظر دراستنا عن الأمير عبد المالك في الحركة الوطنية، 2/ ط 4، الفصل 4. وكذلك أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، جـ 1، ط. 3.

وهذه هي عبارة أرسلان عن الأمير خالد «هو على رأس الحركة الوطنية الحاضرة في الجزائر»[1] .

* * *

وهكذا نجد أن شكيب أرسلان كان على صلة بالحركة الوطنية الجزائرية منذ الحرب العالمية الأولى. وأثناء كتابة تعاليقه على كتاب (حاضر العالم الإسلامي) وجدناه يستعيد الأحداث الماضية عن تاريخ الجزائر مع الاستعمار ويذكر الشخصيات التي ساهمت في ذلك من أمثال عائلة الأمير عبد القادر، كما وجدناه ينقل عن مؤلفات كتبها جزائريون مثل ما فعل مع إسماعيل حامد الذي نقل عنه فكرة التسامح الإسلامي[2]. وقد نقل عنه في عدة مناسبات. ويبدو أن الصلة بين شكيب أرسلان وأعيان الكتاب الجزائريين أخذت تتوطد منذ هذا التاريخ (عقد العشرينات). ولعل هذا يؤكده قول الشيخ أحمد توفيق المدني بأنه كان على صلة بشكيب أرسلان منذ 1923، أي قبل نفيه (المدني) من تونس إلى الجزائر سنة 1925 [3].

يذهب الأستاذ المدني إلى أنه كان يراسل شكيب أرسلان أدبياً وسياسياً واجتماعياً منذ كان في إدارة الحزب الدستوري بتونس، وأنه قد أمده طوال سنوات بمعلومات عن المغرب العربي ومشاكله السياسية ومقاومته للاستعمار. ويضيف المدني أن «الأخوة الصادقة قد ربطت بين قلبينا، وألفت بين روحينا منذ 1925، بعد أن أبعدتني السلطة الاستعمارية الفرنسية عن تونس»[4] ويؤكد هذا وصف شكيب أرسلان للمدني بأنه «المؤرخ الثقة». وقد نقل عن (كتاب الجزائر) للمدني في عدة مناسبات، ومن ذلك نقله لفكرة خطر التحول عن الإسلام بين سكان زواوة[5] . وفي مكان آخر ذكر أرسلان أنه نقل عن المدني عدد سكان الجزائر والمسغبة التي واجهوها، وأشاد بـ (كتاب الجزائر)

---

(1) حاضر العالم الإسلامي، 172/2.

(2) حاضر. . . 211/3.

(3) أحمد توفيق المدني، حياة كفاح، 232/2.

(4) المدني (شكيب أرسلان بطل الجهاد في كل مكان)، مجلة الثقافة، عدد 76، يوليو ـ غشت، 1983، ص 74.

(5) حاضر. . . 361/3.

بقوله: أنه «جمع كل ما تلزم معرفته من شؤون الجزائر بحيث لا يصح أن يخلو منه أحد ممن يريدون حق الاطلاع على أحوال المغرب الأوسط. وكرر التنويه بالمؤلف وسماه «الوطني الفاضل المحقق» أحمد توفيق المدني المقيم اليوم بالجزائر بعد أن أبعدته فرنسا عن تونس[1]. ويذكر المدني أن أرسلان كتب عن (كتاب الجزائر) في مجلة الفتح[2] التي كان يصدرها محب الدين الخطيب في مصر. وكتب أرسلان إلى المدني رسالة تثبيت على الصبر بعد نفيه من تونس، حثه فيها على الجهاد وافتتحها بقوله تعالى: ﴿فالذين هاجروا واخرجوا من ديارهم﴾ الآية - ويذهب المدني إلى أن مراسلاته مع أرسلان لم تنقطع إلى أن رجع هذا إلى سورية بعد استقلالها: «استمرت المراسلة بيننا دون انقطاع، بواسطة سيدة في لوزان، وصديق في الجزائر». وكانت المراسلات كلها، كما يقول المدني، تدور حول المشاكل السياسية عامة والمغربية خاصة [3].

كانت صلة أرسلان بالجزائر وشمال أفريقية إذن قد مرت بعدة قنوات قبل أن تتبلور وتصبح التزاماً بقضية واندماجاً في مصير المنطقة. بدأت بحرب طرابلس والاختلاط بالجزائريين والتونسيين فيها، ومرت بالعلاقات مع أولاد الأمير عبد القادر وبعض أفراد الجالية الجزائرية مثل الشيخ طاهر الجزائري، وبالقراءات فيما كتب الجزائريون لمعرفة آرائهم في الاستعمار الفرنسي لبلادهم وردود الفعل مثل الرجوع إلى ما كتبه إسماعيل حامد (بالفرنسية)[4]، وإلى ما كتبه أحمد توفيق المدني بعد حلوله بالجزائر[5]. ولا ندري إن كان أرسلان قد التقى بالأمير خالد بعد نفيه من الجزائر لأنه حل، كما هو معروف، في فرنسا ولعله قد ذهب أيضاً إلى سويسرا حيث كان أرسلان. ولعله التقى به في القاهرة أو في القدس. أما سورية فلم يلتقيا فيها لأن الأمير خالد توفي في فاتح 1936

---

(1) حاضر. . . 105/4.

(2) المدني، حياة كفاح، 207/2.

(3) المدني (شكيب أرسلان. . .)، الثقافة، 1983، ص 74. لكن المدني يعترف بأنه قد اختلف مع شكيب أرسلان إزاء موقفه من إيطاليا وألمانيا.

(4) يبدو أن الإشارة ترجع إلى كتاب حامد الذي أصدره سنة 1906 بعنوان (فرنسا ومسلمو شمال أفريقية). وهو كتاب يمثل أحد وجوه «النخبة» الجزائرية في حل قضية الأهالي بمفهوم ذلك الوقت.

(5) أصدر المدني (كتاب الجزائر) في طبعته الأولى سنة 1931 بالجزائر.

ولم يزرها أرسلان إلا بعد أكثر من سنة من ذلك التاريخ. وقد تراسل أرسلان أيضاً مع شخصيات أخرى، غير المدني، قبل 1930، مثل الطيب العقبي، والزواوي، وابن باديس، وأبي اليقظان. . . أما المراسلات مع مصالي فقد بدأت بعد تأسيس شكيب أرسلان لجريدته المعروفة (الأمة العربية ـ لانسيون أراب) كما سنرى.

* * *

تبدأ المرحلة الثانية من علاقة شكيب أرسلان بالجزائر وشمال أفريقية عموماً بعد إنشاء جريدة (الأمة العربية) باللغة الفرنسية في مارس 1930. كان رفيقه في تأسيسها هو إحسان الجابري. وقد ظهرت في جنيف (سويسرا). وكانت جريدة أسبوعية مؤقتاً لأنها في الحقيقة كانت غير منتظمة الظهور لأسباب مادية، حتى قال أحد الباحثين أنها لم تكن تظهر سوى مرتين أو ثلاث مرات في العام. وقد أعلنت تحت عنوانها أنها جريدة سياسية، أدبية، اقتصادية واجتماعية. وجاء فيها أنها لسان حال الوفد الفلسطيني ـ السوري لدى جمعية عصبة الأمم لخدمة مصالح البلاد العربية والشرق[1]. ورغم أن ظاهر الحال يوحي بأن الجريدة لا علاقة لها بشؤون المغرب العربي إلا أن تطور الأحداث جعل منها منبراً رفيعاً لقضية الجزائر وقضايا المغرب العربي عموماً.

ذلك أن سنة ظهور الجريدة تتوافق مع ثلاثة أحداث كبرى في المنطقة، ففي الجزائر وقع الاحتفال المئوي بالاحتلال، وهو مناسبة مشؤومة حفزت همم الوطنيين على المطالبة بالحقوق المشروعة وعلى البحث عن الأنصار في العالم. فكانت جريدة (الأمة العربية) خير منبر لهذا الصوت سيما وأن الفرنسيين قد أصدروا قراراً بحل النجم الذي كان مقره باريس، واعتقلوا زعماءه، ومن الصدف أن النجم قد أصدر هو أيضاً في أكتوبر (أي بعد سبعة أشهر فقط من صدور جريدة (الأمة العربية) جريدة في فرنسا باسم (الأمة) ـ لاحظ التسمية ـ بالفرنسية أيضاً للدفاع عن مصالح أبناء المغرب العربي في فرنسا. أما الحدثان الآخران اللذان وقعا في المغرب وتونس فهما: الظهير البربري (المغرب) الذي أسال حبراً كثيراً وحرك الرأي العام الوطني والعربي والإسلامي، ثم المؤتمر الافخارستي (تونس) الذي نظمته الكنائس المسيحية تحدياً للمسلمين في عقر

(1) المدني، (شكيب أرسلان. . .)، في مجلة الثقافة 1983، ص 74. أنظر أيضاً: (حياة كفاح)، 2/232 - 236.

دارهم، وكان لجريدة الأمة العربية فيما يبدو جولات في كل هذه الموضوعات. والمعروف أن شكيب أرسلان زار شمال المغرب في أوت 1930 بالتنسيق مع طلبة المغرب الذين كانوا يدرسون في فرنسا والذين كانوا يعجبون به ويزورونه في سويسرا.

وقد تجند لمساعدة أرسلان في نشر جريدة (الأمة العربية) نخبة من المثقفين الجزائريين. منهم أحمد توفيق المدني ومحمد السعيد الزاهري، والطيب العقبي. فكانوا يجمعون لها الاشتراكات والتبرعات والإعلانات. ويقول المدني عن نفسه في هذا المجال «كنت من بين العاملين على نشر تلك المجلة الراقية (لانسيون أراب) ودعمها مادياً» [1] وتُثبِتُ ذلك الرسالة التي بعث بها أرسلان إلى الحاج عبد السلام بنونة من برلين (15 يناير 1931) من أن أحمد توفيق المدني مجتهد في جمع الإشتراكات للجريدة. وفي رسالة أخرى منه إلى نفس الشخص بتاريخ 30 إبريل 1931 أن توفيق المدني قد جمع اشتراكات للمجلة (الأمة العربية) قدرها ثلاثة آلاف فرنك سويسري [2] .

وقد وجدنا في إحدى المراسلات أن المدني كان يمثل صلة الوصل أيضاً بين أرسلان وبعض الزعماء المغاربة مثل محمد داود التطواني. فقد كتب أحمد توفيق المدني إلى محمد داود يخبره أن أرسلان عازم على زيارة تطوان. وكان ذلك بتاريخ 22 يوليو 1930. وقد أبدى عبد السلام بنونة ارتياحه لهذا الخبر قائلاً في مراسلة لابنه «حبذا لو يصح هذا الخبر». فالمدني إذن كان واسطة بين أرسلان وبعض زعماء المغرب [3] .

وكانت بين العقبى وأرسلان أيضاً مراسلات عديدة وتبادل لعبارات الود والشعر. ولا ندري إن كان العقبى قد عرف أرسلان قبل انتقاله إلى الجزائر سنة 1920. والمعروف أن العقبى قد نفته السلطات العثمانية من المدينة المنورة سنة 1917، وأنه أقام في الروم إيلي وازمير ولعله التقى عندئذ بأرسلان في إسطانبول أو غيرها. وما نملكه من إشارات

---

(1) المدني (شكيب أرسلان...) في مجلة الثقافة 1983، ص 74، أنظر أيضاً: (حياة كفاح) - 236 .232/2

(2) الطيب بنونة (نضالنا القومي)، ص 223 .

(3) انظر محمد بن عزوز حكيم كتاب (وثائق سرية حول زيارة الأمير شكيب أرسلان للمغرب) ط. تطوان، 1980، ص 22. انظر أيضاً الطيب بنونة (نضالنا القومي)، ص 18.

عن العلاقة بين الرجلين ترجع أيضاً إلى العشرينات. فقد جاء في كتاب (شعراء الجزائر) الذي صدر سنة 1927 أن بين العقبي وأرسلان «علاقة صداقة خاصة من نوعها». وأن أرسلان أرسل إلى العقبي صورة له فكتب العقبي تحتها بيتين[1]. وقد وجدنا في بعض المراسلات أن الشيخ الطيب العقبي كان أيضاً يجمع الاشتراكات لجريدة (الأمة العربية). ففي المراسلة المذكورة من أرسلان إلى الحاج بنونة أن الطيب العقبي وسعيد الزاهري والمدني يعملون على جمع الاشتراكات للجريدة. ومما جاء فيها عن العقبي أنه قد جمع مائتي فرنك سويسري في بسكرة لمشتركين جدد. ويفهم من السياق أن الجريدة «رائجة في المغرب الأوسط» وأن لها هناك نحو 150 مشتركاً قد دفع أكثرهم ما عليه[2]. أن التحديث عن هذه الشخصيات البارزة في الحركة الوطنية - والإصلاحية - بالذات - سيكون له انعكاسه على سير الأحداث بالجزائر. والمعروف أن العقبي لم ينتقل إلى العاصمة إلا حوالي 1929، فكونه كان يجمع الاشتراكات من بسكرة سنة 1931 فيه نظر عميق.

وأثناء اطلاعنا على مجلة (الشهاب) لسان حال حركة الإصلاح التي يقودها عبد الحميد بن باديس، وجدنا إعلاناً من صفحتين عن جريدة (الأمة العربية). فبعد أن يذكر الإعلان المعلومات المعروفة عنها، وعن محرريها وأهدافها واهتماماتها، ولغتها، نجده يتوسع ليخبر القراء أن الأمة العربية تضم سبعين مليوناً، وإنها أنجبت الكلدانيين والفينيقيين والتبابعة إلخ، وإنها الأمة التي نشرت الإسلام والمدنية. وإن محرر الجريدة هو «أكبر كاتب سياسي في الشرق»، وأن أبناء الأمة العربية أصبحوا يجهلون ماضيهم ودينهم وحضارتهم، وأن هناك ضرورة لكي يعرف الغربيون والمغتربون (أي النخبة المفرنسة) أيضاً ماضي الأمة العربية وحاضرها. وبعد ان ذكر الإعلان بمواضيع العدد

---

(1) محمد الهادي السنوسي (شعراء الجزائر) 148/1، انظر أيضاً أطروحة أحمد مريوش (مخطوطة) بصدد التحضير. والبيتان هما:

رسم صغير الحجم لكنه ... شكل (أبي غالب) الأكبر
ذكرني لما بدا قولهم ... ليس على الله بمستكثر

و(أبو غالب) كنية شكيب أرسلان، إذ أن له ابنا سماه غالب.

(2) الطيب بنونة (نضالنا القومي)، ص 145.

الأول من الجريدة، دعا «كل من يمت للعروبة بعرق» أن يشترك في الجريدة بنفسه وأن يهديها إلى غيره من المتغربين من أبناء جنسه، ولم يكتف صاحب (الشهاب) بالإعلان العريض بل أنه أهدى اشتراكًا سنوياً في الجريدة لشخصيتين من المتغربين، وهما الزبير بن باديس المحامي بقسنطينة، والهادي مصطفاي المحامي بسطيف. وقد انتهى الإعلان بذكر عنوان الجريدة بالفرنسية في جنيف [1] ، وكأنه يدعو إلى مراسلاتها والاتصال بها.

وقد حفل عدد سبتمبر من (الشهاب) بأثرين لشكيب أرسلان. أولهما: رسالة منه إلى المجلة حول الجزء الأول من كتاب (تاريخ الجزائر)، تأليف الشيخ مبارك الميلي وحول اتصاله بأعداد من (الشهاب) نفسها. وقد اثنى أرسلان على الكتاب والمجلة وتحدث عن نهضة الجزائر الأدبية وربط بين هذه النهضة والإسلام والأخلاق قائلاً: «لا رقي بدون أخلاق، ولا اخلاق بدون مدنية روحية تكون فيها الروح محركاً والمادة آلة.» ويبدو أن الرسالة كانت موجهة إلى ابن باديس (وهو غير مذكور فيها) إذ جاء في آخرها: «الله يأخذ بيدكم، ويفتح عليكم، ويجعلكم علماً منيراً، ويهدي بكم كثيراً.» وكان عنوان هذه المراسلة في الشهاب «درة غالية.»[2]، وفي نفس العدد مراسلة أخرى من شكيب أرسلان إلى الشهاب بعثها من الأندلس، وقد أخبر أنه وجد آثار العرب «فوق ما كنت أتصور» وحث على عدم اليأس «لأن اليأس هو السقوط الحقيقي، وما دام الأمل موجوداً فالحياة موجودة.»[3]، وهناك دلائل كثيرة على أن المراسلات بين ابن باديس وشكيب أرسلان كانت متواصلة، ومن هذه الدلائل نشر مقالات وأخبار أرسلان في (الشهاب) وكتابات ابن باديس عنه بحماس.

وبالإضافة إلى ذلك جرت مراسلات بين شكيب أرسلان والشيخ أبي اليقظان (إبراهيم بن عيسى) وغيره من أعيان الجزائر. وقد أشار من ترجموا لأبي اليقظان إلى هذه المراسلات وأخبروا أن مجموعة منها توجد ضمن أوراق الشيخ أبي اليقظان، وهي مراسلات تدور في أغلبها حول مستقبل البلاد الإسلامية وحاضرها مع الاستعمار، وتدعـو

---

(1) مجلة (الشهاب)، مايو 1930. وهذا يدل على أن الاهتمام بجريدة (الأمة العربية) بدأ مبكراً من قيادة الإصلاح، إذ ظهر عددها الأول كما ذكرنا، في مارس 1930، كما يدل على قدم العلاقة بين ابن باديس وشكيب أرسلان التي قد تكون بدأت في العشرينات أيضاً.

(2) (الشهاب، عدد سبتمبر 1930، ص 468.

(3) نفس المصدر، ص 438. وعنوان المراسلة هنا هو (درة أخرى من درر أمير البيان).

إلى وجوب تجنيد الرأي العام الأوروبي لصالح الإسلام، «ووجوب تصفيته من السموم التي يمزجها به السواحون ضد الإسلام.» [1]، وقد نشرت صحف أبي اليقظان مقالات لشكيب أرسلان كما نشرت أخرى حوله. من ذلك مقالة «خذوا حذركم من السواحين» التي كتبها أرسلان ونشرتها جريدة (وادي ميزاب) [2]، سنة 1928.

وكانت جريدة (البلاغ الجزائري) لسان حال الطريقة العليوية في الجزائر تنشر لشكيب أرسلان أيضاً. ولعل الشيخ أحمد المصطفى بن عليوة صاحب الطريقة المعروفة، كانت له مراسلات شخصية معه أيضاً[3]. ونكاد نجزم بأن شخصيات من أمثال عمر ابن قدور وعمر راسم لا يخلو بريدهم من مراسلات مع شكيب أرسلان خلال العشرينات والثلاثينات. وقد عرفنا ان محمد سعيد الزاهري كان على صلة به، وكان الزاهري من كتاب مجلة (الفتح) ومن أنصار حركة الإصلاح في أول أمره.

وكانت بين شكيب أرسلان وعلي الحمّامِي صلات ومراسلات. وقد تردد اسم هذا الرجل (الحمّامِي) في رسائل أرسلان إلى المغاربة أيضاً. وكان أرسلان يتدخل لصالحه في أوروبا والمشرق، لأنه كما قال عنه، رجل بائس فقير رغم إمكاناته الفكرية وتقلباته السياسية. وقد لعب علي الحمامي أدوارا نشيطة لصالح الحركة الوطنية في المغرب العربي وتعرض من أجلها إلى البؤس والتشريد في أوروبا والمشرق [4]، وتعاون مع شكيب أرسلان في جنيف، وهو الذي سعى ليجد له عملاً في البلاد العربية.

ولشكيب أرسلان رأي في الشاعر الكبير محمد العيد آل خليفة رددته صحف ذلك

---

(1) محمد ناصر: أبو اليقظان ونضال الكلمة، ص 119.

(2) نفس المصدر، عن وادي ميزاب عدد 86، تاريخ 8 يونيو 1928.

(3) انظر سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، جـ 2، ط. 4، ص 395. ويبدو أن العلاقة بين أرسلان وجريدة (البلاغ) لم تكن دائماً جيدة، سيما بعد وفاة الشيخ ابن عليوة. فقد قال بعض الباحثين أن (البلاغ) قد أتهمت أرسلان في عددها 29 نوفمبر 1935 بالعمالة لموسوليني. انظر بسيس، مرجع سابق، ص 482. انظر الملحق.

(4) عن قصة على الحمامي باختصار كما لخصها علال الفاسي، انظر الطيب بنونة (نضالنا القومي)، 299 - 300. وقد قتل على الحمامي في حادث طائرة رفقة الدكتور الحبيب ثامر (تونس) ومحمد بن عبود (المغرب) أثناء رجوعهم من حضور المؤتمر الاقتصادي الإسلامي الذي عقد في الباكستان، وذلك في شهر ديسمبر 1949.

الوقت، إذ عبر أرسلان عن إعجابه بشعر محمد العيد قائلاً: إن كان في هذا العصر شاعر يصح أن يمثل البهاء زهيراً في سلاسة نظمه وخفة روحه ورقة شعوره فهو محمد العيد[1]. والغريب اننا لا نكاد نسمع عن مراسلات بين الشيخ الإبراهيمي وشكيب أرسلان، رغم ما يبدو من الاتفاق بينهما في الأهداف [2]. بينما نجد شكيب أرسلان يكتب عن شخصيات فرنسية لها علاقة بالقضية الجزائرية من أمثال فيكتور سبيلمان الذي سماه «ملاك الجزائر الحارس»، وأمثال ناصر الدين دينه الذي نوه به وعاونه على أداء الحج[3]. رغم أنه كان شخصية مشبوهة.

***

ولكن الشخصية السياسية التي كان لشكيب أرسلان مراسلات معها وعلاقة وطيدة بها، هي شخصية مصالي الحاج، زعيم نجم الشمال الأفريقي وحزب الشعب الجزائري. بزغ نجم مصالي وسط العشرينات ولا سيما بعد التصريح باستقلال الجزائر في مؤتمر بروكسل 1927. وقد بادرت فرنسا إلى حل النجم سنة1929عشية الاحتفال المئوي بالاحتلال، رغم أن مقر النجم كان في فرنسا وليس في الجزائر. واضطهدت السلطات الفرنسية زعماء النجم فدخلوا في العمل السري، وأنشأوا جريدة (الأمة) الفرنسية، كما لاحظنا، وأخذوا يبحثون عن الأنصار داخل فرنسا وخارجها. وكانت جنيف مقراً لجمعية عصبة الأمم، وملتقى الوطنيين السياسيين النشطين، ومنهم الأمير شكيب أرسلان وزميله احسان الجابري. ولا نستطيع الآن تحديد الزمن الذي التقى فيه شكيب أرسلان ومصالي، ولا متى بدأت المراسلات بينهما. غير ان بانون اكلي أحد قادة النجم عندئذ، يذهب إلى أن هذه العلاقة بدأت حوالي سنة 1932. وكان الواسطة في هذا الاتصال هو محمد سالم باي، وهو قاض مصري دولي كان يقيم في باريس. وهو يبدو صاحب فكرة عقد المؤتمر الإسلامي الأوروبي أيضا [4].

ومهما كان الأمر فقد تدعمت هذه العلاقة بين الرجلين: مصالي وأرسلان، وبين

(1) انظر العبارة كاملة في جريدة البصائر 63 (30 ابريل 1937). وقد نشرتها أيضاً (الشهاب) وجريدة النهضة التونسية. انظر أيضاً صالح خرفي (صفحات من الجزائر)، ص 190. وسعد ° (شاعر الجزائر: محمد العيد)، ط. 3 ص 36.

(2) سنذكر شيئاً عن ردود فعل الإبراهيمي بعد وفاة شكيب أرسلان في موضع آخر من البحث.

(3) المدني، حياة كفاح، 69/2.

(4) سعد الله، الحركة الوطنية جـ 125/3، ط. 4.

الحركتين: النجم ولجنة سورية ـ فلسطين، وبين الاتجاهين: المشـرق والمغرب العربيين، منذ1935. ففي هذا التاريخ وجدنا المؤتمر الإسلامي ينعقد في جنيف ويحضره مصالي الحاج إلى جانب شكيب أرسلان. فتبدأ مرحلة جديدة في العلاقة بين هذا المفكر الإسلامي والحركة الوطنية الجزائرية. يقول مصالي نفسه في مذكراته أنه لقي أرسلان في جنيف فوجده خبيراً بشؤون المسلمين وخلافاتهم، ومع ذلك لم يدعم الخلاف الذي كان واقعاً بين الإصلاحيين والطرق الصوفية. وبناء على مصالي فإن أرسلان قد اعترف بفضل الطرق الصوفية في نشر الإسلام بين الطبقات الفقيرة وفي الجبال والصحاري. وقال أنهم كانوا يعانون في سبيل ذلك معاناة شديدة، بينما العلماء المصلحون يعيشون في الأوساط البرجوازية. ومن ثمة كان شكيب أرسلان يضع كل إمكاناته لوضع حد لسوء التفاهم بين العلماء والطرق الصوفية [1] . والمعروف أن مصالي نفسه كان ينتمي إلى إحدى هذه الطرق، وهي الدرقاوية، ولكن ما يلفت النظر حقاً في مذكرات مصالي هو عدم الحديث بصراحة عن الوجه السياسي ـ الوطني للقائه مع شكيب أرسلان.

ويذهب دارسو حياة مصالي ومحققو مذكراته إلى أن مصالي قد تعاون ابتداء من زيارته لشكيب أرسلان، مع جريدة الأمة العربية ومع لجنة سورية ـ فلسطين. وهم ينسبون إلى مصالي قوله أن أرسلان كان يعطي الطابع «الديني» للعمل السياسي. إذ يقول مصالي عن لقائه بأرسلان بأنه أعطى دفعاً جديداً وحاسماً للنجم، فأصبح من المستطاع الاعتماد على تضامن العالم العربي ـ الإسلامي بعد تضامن الحركة العمالية الفرنسية [2] . وبمعني آخر أن دعم شكيب أرسلان لحركة النجم الوطنية قد أخرجها من الفلك الشيوعي ـ العمالي الوحيد، وجعلها تعتمد على تأييد مزدوج: عربي ـ إسلامي من جهة وعالمي ـ يساري من جهة أخرى. إن بعض المصادر الفرنسية تعطي أهمية قد يكون مبالغاً فيها للقاء مصالي مع شكيب أرسلان حتى أنها تتحدث عن «اعتناق» مصالي لفكر أرسلان القومي والديني. ويذهب جان قانياج إلى أن مصالي كان سيظل مناضلاً ماركسياً مغموراً لو لم يلجأ إلى جنيف في بداية1936 هاربا من المتابعات القضائية الفرنسية.

---

(1) مصالي، المذكرات، 229.

(2) بنجامين ستورا (حياة مصالي)، ص 137 - 138.

فكان ذلك سبباً في لقائه بشكيب أرسلان الذي أدخله في فكرة القومية العربية [1]. وربما يأخذ جوليان أيضاً بهذا الرأي.

أما رأي شكيب أرسلان في مصالي الحاج فقد كان صريحاً في صالحه. ويبدو أن أرسلان قد أعجب بوطنية وحماس مصالي وإيمانه بقضية بلاده وبقدرته على التحكم في أتباعه ومناوراته مع الشيوعيين ومع الإدارة الفرنسية. ونلمس ذلك في الآراء التالية: يروي أحمد توفيق المدني أن شكيب أرسلان كتب لمراسليه من الجزائريين والمغاربة مشيداً بمصالي الحاج مبدياً تأييده له في مسعاه، مبيناً رأيه لهم في هذا «الشاب الوطني المقدام المتحمس الذي «لو كان للاسلام مثله في مختلف الأوطان لتغير الحال غير الحال» [2] وفي مكان آخر نجد أن أرسلان يصف مصالي بأنه «من خير الفتيان ونخبه الشبان، ولو كانت الشبيبة الإسلامية كلها على نمطه لتحرر الإسلام من زمن طويل وليس في ذلك مبالغة. والله على ما أقول وكيل. ولقد خبرت بنفسي مدة ستة أشهر بالاجتماع الدائم حقيقة مصالي الحاج في أخلاقه وأدبه وعلو نفسه وفصاحة رأيه، فلم أجد شيئاً ينقصه. وغاية متمناي أن يحفظه الله ويكثر من أمثاله والناسجين على منواله.» [3].

ومنذ 1936 أخذ شكيب أرسلان ينتصر لمصالي وحزبه ويدعمه على المستوى المغاربي والدولي. فعند ظهور الجبهة الشعبية في فرنسا دعا شكيب أرسلان إلى «تآخي» مصالي الحاج والشيوعيين قائلاً إن الشيوعيين وقفوا مدافعين عن مسلمي شمال أفريقية، ومعتبراً مصالي مسلماً صالحاً وأن هذا «التآخي» يعني أن مصالي لم يكن شيوعياً. والمعروف أن مصالي كان شديداً متحمساً للجبهة الشعبية أثناء إنشائها. وقد زار أرسلان باريس في 21 فيفري سنة 1937 واجتمع بالطلبة المغاربة فيها ووجد ترحيباً بينهم. وقد حاول أثناء هذه الزيارة التوفيق أيضاً بين العلماء والمصاليين [4].

---

(1) نقل عنه ذلك ستورا في نفس المصدر.

(2) المدني، حياة كفاح، 137/2.

(3) جريدة (تونس الفتاة) عدد ممتاز بالصور، أول إبريل، السنة الثانية، عدد 12، 1939. مقالة بعنوان (الحركة الوطنية بالجزائر) بإمضاء «الفتى الوطني» من الجزائر. في العدد نفسه رسالة أرسلان عن مصالي وصورة لمصالي الحاج وأخرى لعلم النجم. انظر: أيضاً سعد الله، الحركة الوطنية جـ 3، ط 4، ص 69.

(4) جوليات بسيس (المجلة التاريخية)، 1978، ص 526. وحاول أيضاً التوفيق بين الدستوريين =

وفي هذا الصدد استنكرت جريدة (الأمة العربية) حل النجم من قبل حكومة الجبهة الشعبية. فقد كتبت مقالة يبدو أنها لشكيب أرسلان، خلال ابريل1937 احتجت فيها على الحل وقالت أننا لا ننازع في أن من بين الأعضاء شباناً متحمسين غير ناضجين من ناحية السن، وهذا موجود في كل المنظمات السياسية، ولكننا لا نتفق مع من يقول أن كل أعمال النجم تخريبية وأن سياسته تعني رمي الفرنسيين في البحر. ذلك أن سياسة النجم التي نعرفها تقوم على أن الشعب الجزائري يبقى على نفسه وأن لا يذوب في الجنسية الفرنسية إلى درجة ضياع ذاتيته، ولكن هذا لا يعني وجوب فصله عن فرنسا[1]. ولعل هذه الصلة التي أصبحت «حميمة» بين شكيب أرسلان والاتجاه الوطني بقيادة مصالي هي التي جعلت المخابرات الفرنسية تتهم النجم بأنه كان أيضاً على صلة بإيطاليا (الفاشيستية) عن طريق شكيب أرسلان [2]. وقد ذكر لي أحد الباحثين أنه عثر على مراسلة من مصالي إلى شكيب أرسلان في الوثائق الفرنسية [3].

إن سنة1937 تعتبر مرحلة هامة في حياة أرسلان والحركة الطلابية المغاربية. حقاً أنه سبق لهؤلاء أن اتصلوا به أفراداً ومكاتبة، ولكن حضوره بينهم في باريس واحتفالهم به جماعة، والخطب المتبادلة و«النصائح» التي أسداها لهم كتنظيمات، كل ذلك كان أمراً جديداً، ويثبت بعض الباحثين أن مصالي الحاج (وهو ليس طالباً) قد أقام لشكيب أرسلان حفلة استقبال على شرفه بمناسبة الزيارة المذكورة. وقد زعم هذا المصدر أنه بينما كان شكيب أرسلان يتراسل مع ابن باديس والعقبي والمدني وغيرهم، كان لا ينفك يسدي نصائحه لمصالي الحاج «منشط الحركة البروليتارية الكبيرة المسماة نجم شمال أفريقية.» وذهب في زعمه إلى القول بأن مقالات جريدة (الأمة) المصالية مستوحاة مباشرة في أغلب الأحيان من شكيب أرسلان [4].

= التونسيين القدماء والجدد، وبين الوزاني وعلال الفاسي من المغاربة.

(1) مصالي، المذكرات، ص 242.

(2) سعد الله، الحركة الوطنية، جـ 3، ط 4، ص 142 هامش 54. وقد كانت مجلة (أوريانت موديرنو) الإيطالية تهتم كثيراً بالحركة الوطنية في المغرب العربي، ولا سيما الجزائر وتنقل وترصد نشاطها واتجاهات رجالها.

(3) مراسلة بتاريخ 1991/7/4، من مصطفى حداد الذي يقول أنه عثر على ذلك في أرشيف أيكس (فرنسا).

(4) بروفنصال، المرجع السابق، ص 10-12 انظر الملحق، ويذهب مصدر آخر إلى القول بأن شكيب =

وكانت النصائح التي يوجهها شكيب أرسلان إلى الطلبة لا تكاد تخرج عن توجيههم إلى التضامن فيما بينهم واستغلال الظروف الداخلية والخارجية لإضعاف حلقة الاستعمار بإثارة الاضطرابات ضده، وعدم التنازل عن حقوقهم في وجه ما يسمى بالإصلاحات الفرنسية، والتضامن مع الحركات الإسلامية الأخرى وتنسيق الجهود مع مناضلي سورية ومصر وتونس والمغرب والجزائر[1] . ويمكن أن نقول أن اهتمام شكيب أرسلان نفسه بقضايا المغرب العربي كان اهتماماً جغرافياً على النحو التالي: ليبيا فالمغرب فتونس فالجزائر، رغم أن الصلة بالأفراد كانت تقريباً متوازية في الأقطار المذكورة كلها. وهناك من يرى بأن اهتمام جريدة (الأمة العربية) بالجزائر بدأ على أثر حادثة قسنطينة بين المسلمين واليهود (أوت 1934) [2] . ولكن هذا الرأي غير مسلم به، فقد رأينا أن اهتمام شكيب أرسلان بقضية الجزائر بدأ منذ العشرينات عندما كان يكتب في تعاليقه على حاضر العالم الإسلامي، وحتى جريدة (الأمة العربية) وجدناها تكتب عن الاحتفال المئوي للاحتلال سنة 1930، وهي السنة التي ظهرت فيها هي إلى الوجود.

* * *

أما بالنسبة لعلاقة شكيب أرسلان بجمعية العلماء ورجال الإصلاح فقد كانت أوضح مما يحتاج إلى برهان. فبالإضافة إلى المراسلات الشخصية مع العقبي (وتذهب بعض المصادر إلى أنها كانت مبكرة وأنه يفضلها وقع الاتصال مع الإصلاحيين عموماً في الجزائر) والميلي، وأبي اليقظان، وابن باديس، والزاهري، والزواوي، وأضرابهم. نجد الشهاب (والبصائر أحياناً) قد نقلت مقالات شكيب أرسلان وتبنت أفكاره وأشادت بمواقفه وتصريحاته. ففي شهاب جوان 1930 مقالة عن (مركز المرأة في نظر أمير البيان).

= أرسلان قد دعي لحضور مؤتمر طلبة شمال أفريقية سنة 1933 الذي عقد في باريس، ولكن السلطات الفرنسية منعته من الحضور، كما منعت الشيخ عبد العزيز الثعالبي التونسي. وكان مصالي الحاج من بين خطباء هذه المناسبة. انظر بسيس، المرجع السابق، ص 482. ويقول هذا المصدر أيضاً بأن وثائق وزارة الخارجية الفرنسية تثبت أن كل المناشير التي كان الطلبة الشمال إفريقيون يوزعونها منذ 1935 كانت مطبوعة أو مكتوبة في جنيف.

(1) بسيس، مرجع سابق، ص 483.

(2) نفس المصدر.

وقد انتهى فيها إلى أن المرأة متخلفة لأن الرجل أيضاً متخلف. ودعا إلى وجوب تعليم الجنسين ومنع الاختلاط المطلق[1] . وحوالي عام بعد ذلك نجد في (الشهاب) أيضاً تعليقاً هاماً عن كتاب أرسلان (لماذا تأخر المسلمون؟). وقد أشاد الكاتب غير المصرح باسمه بالكتاب وبصاحبه معتبراً الكتاب أفضل رسالة ألفها مسلم على الإطلاق[2] .

وقد رأينا أن أرسلان كان يحاول التقريب بين المصلحين وأهل الطرق الصوفية من جهة وبين جمعية العلماء والنجم ثم حزب الشعب من جهة أخرى. ومن ذلك ما أعلنته جريدة (الأمة) من أنه أثناء حفل جرى في باريس خطب فيه الحبيب بورقيبة وأعلن فيه أن شكيب أرسلان قد وفق بين العلماء والنجم المنحل، لأن رفعة الجزائر ـ في نظر بورقيبة ـ تتوقف على الطرفين، أحدهما لحماية الماضي والدين واللغة العربية والتاريخ، والآخر لتنظيم الكفاح[3] . وفي نفس السنة تحدث ممثلا جمعية العلماء في فرنسا: سعيد صالحي والفضيل الورتلاني عن نشاط جمعية التربية في باريس، ومما جاء في حديثهما أن شكيب أرسلان قد زار مقر الجمعية وأنه اندهش عندما وجد العرب والبربر يتكلمون جميعاً بالعربية الفصحى. كما لاحظ بكل سرور ارتفاع المعنويات لدى المسلمين الجزائريين[4] .

وكانت جريدة (الجزيرة) الدمشقية قد نشرت حديثاً بتاريخ 6 أكتوبر 1937 لشكيب

---

(1) الشهاب، جوان (يونيو) 1930، ص 276.

(2) الشهاب، مارس 1931، ص 211.

(3) من أوراق أحمد مريوش عن أرشيف ايكس 47 .H 9. وجريدة (الأمة) المذكورة هنا هي التي أصدرها أبو اليقظان بالعربية في الجزائر. وتاريخها 20 مارس 1937 . في نطاق الحديث عن إصلاح ذات البين والتقارب والتقريب بين عناصر الشعب الجزائري وجدنا شكيب أرسلان يوجه (نداء إلى طائفتي الإباضية والمالكية من مسلمي الجزائر). وقد أشير إلى ذلك في الدراسة التي قامت بها سهيلة الريماوي في (أوراق محب الدين الخطيب): حيث وجدت ذلك النداء ضمن الأوراق المذكورة. أنظر كتاب (تقدير وعرفان) المقدم إلى المرحوم الدكتور أحمد عزت عبد الكريم من تلاميذه، القاهرة 1976، ص 123. ويبدو أن النداء قد صدر أثر الخلاف الذي نشب حول الأذان. حول قضية الآذان وموقف شكيب أرسلان منها أنظر أيضاً محمد ناصر (أبو اليقظان ونضال الكلمة)، ص 212.

(4) وثائق مريوش، رقم 1.612 من تقرير لشرطة قسنطينة بتاريخ 26 ابريل 1937 .

أرسلان حول الوحدة العربية، كان له ضجة سواء في المشرق أو في المغرب. ويظهر أن شكيب أرسلان قسم فيه العالم العربي إلى ثلاث مناطق هي: مصر وسورية والعراق وفلسطين، والحجاز واليمن والخليج، والمغرب العربي. وخلاصة الحديث أن العرب أمة واحدة وعظيمة بماضيها وبعددها، وأنها قد استيقظت من سباتها، واعتمدت على نفسها ورفعت السلاح للدفاع عن وجودها، ضد الذين يريدون استعبادها. وذهب أرسلان إلى أنه لا يمكن لعرب المشرق أن يهملوا عرب المغرب العربي، حتى ولو انجزوا مشروع الوحدة السياسية.

وقد جرى النقاش حول هذا الحديث عدة أشهر. وشارك ابن باديس في هذا النقاش أيضاً فقال أنه إذا حقق عرب المشرق الوحدة السياسية فلا يمكن لأهل المغرب العربي إلا التوحد معهم دينياً ولغوياً وثقافياً، أما سياسياً فلا تكون وحدة للمغرب العربي مع المشرق العربي إلا بعد الاستقلال[1]. وبينما أيد ابن باديس الفكرة في جوهرها، كما دعا إليها شكيب أرسلان، اعترض عليها سليمان الباروني باشا وهاجم شكيب أرسلان ورآه قد غض من قدر أهل المغرب العربي. وقد اشترك إبراهيم بيوض في مناقشة الموضوع أيضاً، فكتب سلسلة من المقالات بعنوان (الفرقان بين أميري السيف والبيان، الباروني وشكيب أرسلان) ونشرها في جريدة (الأمة) التي كان يصدرها أبو اليقظان[2]. كما اشترك هذا في مناقشة رأى شكيب أرسلان في مجد العرب الغابر[3]. ولعل هذه المناقشة جرت بشأن مقالة شكيب أرسلان التي نشرها في جريدة (الجزيرة) والتي أثارت ضجة، كما أسلفنا.

(1) الحديث نشر أيضاً في جريدة (الأمة العربية) ماي - أوت 1938. وقد نشر ابن باديس نقاشه في الشهاب 12 ديسمبر 1937. انظر محمد الميلي (ابن باديس وعروبة الجزائر) ص 227 - 238. ومما يذكر أن السلطات الفرنسية أخذت في اضطهاد الحركات الاستقلالية المغاربية منذ 1938، فلجأ الوطنيون بالمغرب إلى تطوان والمناطق الشمالية (الأسبانية) وسلط القمع على مصالي ورفاقه من أعضاء حزب الشعب الجزائري، كما تعرض حزب الدستور التونسي إلى الحل. انظر بسيس، مصدر سابق، ص 488. انظر أيضاً جوزيف ديبارمي (شمال أفريقية والقومية العربية) في «أفريقية الفرنسية» فبراير 2، 1938.

(2) محمد ناصر (أبو اليقظان...)، ص 70. ويقول المؤلف أن الشيخ بيوض نشر مقالاته على أعداد من 156 إلى 161 من جريدة (الأمة) وأنه قد وقعها باسم (أفلح).

(3) نفس المصدر، ص 134.

ومن ثمة يظهر تأثير شكيب أرسلان في أوساط الحركة الوطنية الجزائرية بجميع فعالياتها ـ حتى عندما كتب أرسلان رأيه في مصطفى أتاتورك بشكل ذكريات رواها عنه، وجدنا (الشهاب) تنقل هذا الرأي إلى قرائها، وبناء عليه فإن أتاتورك مهما كان منه في ظاهر الأمر، فإنه في الحقيقة كان متمسكاً بالإسلام وعاملاً على نصرة المسلمين [1]. والغريب أننا وجدنا رأياً شبيهاً بذلك عند ابن باديس أيضاً. فقد كتب يشيد بأعمال مصطفى أتاتورك ويعتب على المسلمين الجامدين الذين وقفوا في طريقه [2].

لقد كان الفرنسيون يتهمون شكيب أرسلان بأنه يتعامل مع ألمانيا وإيطاليا، ويصنفون من يتعاطف معه أو يتبعه بأنه عميل مثله للدولتين المذكورتين. وكانت الصحف الفرنسية تكيل التهم لأرسلان لأنه ضد الاستعمار في المغرب العربي بالتعاون مع حركات التحرير فيه. ويدخل في ذلك الأفراد والجماعات. فقد اتهمت جمعية العلماء وحزب الشعب مثلاً بأنهما على اتصال بالفاشيستية والنازية. ولا شك أن ذلك الاتهام صادر عن دوائر الحركة الصهيونية، وهي التي كانت وراء اتهام الشيخ الطيب العقبي (1936) بالتحريض على اغتيال الشيخ محمود كحول، مما أدى إلى سجن العقبي وتوقفه عن مهاجمة السياسة الصهيونية في فلسطين. وقد عرفنا أن العقبي من أقوى أنصار شكيب أرسلان. وكان أرسلان يشكو من إرجاع بريده المرسل إلى الجزائر من قبل مصالح البريد الفرنسية. واتهم صحيفة (لاديباش ألجيريان) بالكذب عليه أثناء خطبته في تطوان[3].

ومن الغريب أن بعض الكتاب الفرنسيين لا يتوقفون عن اتهام شكيب أرسلان بالتآمر ضدهم خلال الثلاثينات فقط، بل إنهم يذهبون إلى أن أحداث مايو 1945 الدامية في الجزائر، كان وراءها شكيب أرسلان أيضاً، فهم يقولون أن صلته بألمانيا كانت تستثمر لصالح الجزائريين والتأثير عليهم. ومن ثمة كان له ضلع فيما حدث بالجزائر بعد الحرب[4].

---

(1) نشر ذلك في جريدة (الأمة العربية) ثم نقلته (الشهاب) مارس 1939، ص 83.

(2) الشهاب، نوفمبر 1938.

(3) انظر الطيب بنونة، نضالنا القومي، ص 260 - 261. وكذلك وثائق مريوش، من أرشيف ايكس، 10 H 87, 10 H 88.

(4) انظر روبير أرون (أصول حرب الجزائر)، 154 - 155، وسعد الله، الحركة الوطنية، جـ 3، ط. 4، ص 245.

وما دام الحديث عن أثر شكيب أرسلان في القضية الجزائرية فلنشر إلى أن هناك شخصيات أخرى تعرض لها أرسلان من قريب أو بعيد، وكانت ذات صلة، هي أيضاً، بما حدث في المغرب العربي على العموم، من هذه الشخصيات ناصر الدين ديني (ويسميه أرسلان: دينه). فبعد أن سمع أرسلان بوفاة ديني كتب كلمة عنه في جريدة (كوكب الشرق) سرعان ما تناقلتها عنها جريدة العقبي (الإصلاح). والمعروف أن العقبي والمدني وغيرهما كانوا من بين من حضروا دفن ديني في بوسعادة. قالت الإصلاح، وهي تقدم مقالة أرسلان عن ديني، أنها «بقلم كاتب الشرق الأكبر في رجل عظيم، علم الكاتب من أمره ما لم يعلمه الكثير من الكاتبين». وفي المقالة روى أرسلان ما قرأ لديني وزميله أو تلميذه سليمان بن إبراهيم من كتب ورسائل وردود. وذكر أن بعض ذلك نشر مترجماً في مصر من قبل صديق لديني اسمه عبد الباقي بك العمري الفاروقي. كما أشار أرسلان إلى أنه عرف ديني أثناء الحج إلى مكة (وقد مرّ بنا أن المدني هو الذي توسط لديني لدى أرسلان ليسهل هذا مهمته في الشرق والحجاز ويوصي به) وأن أرسلان قام فعلاً بالكتابة إلى أهل الأمر في الحجاز ليسهلوا مهمته ففعلوا. ولعل ديني كان يخشى أن يفتضح أمره باعتباره رجلاً فرنسياً فيعتبره المسؤولون في الحجاز من الجواسيس لا من الحجاج. ويبدو أن كلاً من المدني وأرسلان كان منخدعاً فيه. ومهما كان الأمر فإن أرسلان يذكر أن ديني قد أرسل إليه التمر من بوسعادة قبل وفاته بقليل رداً لجميله [1].

وقد مرّ بنا ما فعله أرسلان أيضاً بالنسبة لعلي الحمامي وتدخلاته من أجله لرفع بؤسه، حتى أوصله في إحدى المرات إلى العراق بعد أن كان مضطهداً في إيطاليا سنة 1932، وكان في ضائقة مالية شديدة [2]. وهناك رأي أدلى به أرسلان حول شخصية المعمري والمقري اللذين كانا من المقربين لدى بلاط السلطان المغربي عندئذ (1931) فقال إن أحد الثقات أخبره «أنه ما أحد أضرّ الإسلام في المدة الأخيرة مثل المعمري والمقري، وهما اللذان شددا الفرنسيين في قضية الظهير (البربري)، وأن المعمري أشد

(1) حاضر العالم اسلامي، انظر (الإصلاح) عدد 25 سبتمير 1930.

(2) يروى الطيب بنونة (نضالنا القومي)، ص 168 هامش 7، إن لدى والده عبد السلام بنونة رسائل من علي الحمامي. وذكر أن أكرم زعيتر قال أنهم اضطروا في العراق إلى خصم جزء من مرتباتهم شهرياً لعلي الحمامي، ومع ذلك لم يسلموا من انتقاداته.

ضرراً من ابن غبريط، فيا ويح من ابن غبريط أحسن منه!»[1].

والظهير المذكور هنا هو الذي أحدث سنة 1930 اضطراباً في الرأي العام بالمغرب. وكان له أصداء قوية مضادة في الجزائر أيضاً. وبناء على هذا المصدر فإن الحاج بنونة كان يرى في المعمري رجلاً «لا بأس به».

* * *

عند وفاة الأمير شكيب أرسلان كان معظم قادة الحركة الوطنية الجزائرية في السجون والمنافي على أثر حوادث 8 مايو 1945. وكانت الصحف معطلة والأحزاب منحلة. وكان المد الإستعماري قوياً بعد انتصار الحلفاء على ألمانيا وإيطاليا، ولم تكن الحرب الباردة قد وصلت درجة الغليان. لذلك لم تنل وفاة أرسلان حظها من الإعلام في الأوساط الوطنية بالجزائر، ولم ينوه بدوره فيما يظهر إلا في وقت لاحق.

وفي العدد الأول من البصائر لسان حال جمعية العلماء نجد قصيدة لأحمد سحنون بعنوان (حارس الشرق)، قالها بمناسبة الذكرى الأربعينية لوفاة شكيب أرسلان. ومما جاء فيها قوله:

حارس الشرق غاب في خضم العدم
وقضى ليث غاب وهوى بدر تم

ولعل الشيخ سحنون هو أول من أبّن شكيب أرسلان وذكر نضاله من أجل العروبة والإسلام وخصاله ومساهمته في القضية الوطنية[2].

وقد احتوى العدد الثالث عشر من البصائر على كلمة فيها تنويه بما قام به محمد

---

(1) نفس المصدر، ص 379، والرسالة من شكيب أرسلان إلى الحاج عبد السلام بنونة، بتاريخ لوزان 28 غشت 1931، دافع أرسلان عن نفسه عندما قيل له في الحديث إلى شخصية مشبوهة مثل عبد الحي الكتاني بسويسرا، فقال أنه إنما فعل ذلك مع الكتاني ليتخذ منه واسطة من جملة الوسائط لتبليغ نصائح لرجالات الشرق تتعلق كلها بأحوال المغرب وشمال أفريقية. انظر بنونة، ص 326. ومما يلاحظ أن كتابات أرسلان عن عمر المختار، البطل الليبي المعروف، كانت قد نقلتها الشهاب، بإعجاب، نوفمبر 1931، ص 691 - 701.

(2) البصائر، العدد الأول 23 يوليو 1947.

علي الطاهر صاحب جريدة (الشورى) إذ جمع في كتاب ما قيل في الأمير شكيب أرسلان من كلمات ومراث بعد وفاته، وسمى عمله (ذكرى الأمير شكيب أرسلان). وقد أهدى منه نسختين، إحداهما للإبراهيمي والأخرى أمانة يوصلها إلى صاحبها دون الكشف عن اسمه. والجدير بالملاحظة أن كلمة البصائر بدون توقيع، ولكن يغلب على الظن أنها من تحرير الشيخ البشير الإبراهيمي لأنه كان رئيس تحرير البصائر، ولأن الأسلوب والإشارات تدل على ذلك. ومما يلفت النظر أن الإبراهيمي لم يكتب أبداً، حسب علمنا، عن الأمير شكيب أرسلان سواء أثناء حياته أو بعد وفاته. وفي تعليقه على كتاب محمد علي الطاهر لم يتحدث الإبراهيمي عن دور شكيب أرسلان، وإنما نوه بما قام به صاحب (الشورى) من جهد في جمع «دموع الباكين على صديقه وأستاذه في الجهاد الأمير شكيب أرسلان، وحسرات المتفجعين على مصاب العروبة والإسلام لفقده. وما أكثر الباكين على الأمير شكيب وما أكثر المتحسرين!».

فإذا ثبت أن الكلمة أعلاه من تحرير الإبراهيمي فهي تكون أول وآخر ما كتبه عن شكيب أرسلان. ونلاحظ من جهة أخرى على أنها كلمة كتبت في شيء من اللامبالاة إذ اقتصر فيها كاتبها على القول بأن ما جمعه محمد علي الطاهر ما هو إلا جزء قليل مما قيل في شكيب أرسلان، وتمنى بأن يكتب محمد علي الطاهر تاريخ شكيب أرسلان «بقلمه هو لقضاء دين لأبناء العروبة في أعناقهم لأميرهم»[(1)].

وتوالت الذكريات وتوالى الحديث معها عن الأمير شكيب أرسلان في الصحف الجزائرية وعلى لسان الشعراء. وقد أقيمت في العاصمة الذكرى الثانية لشكيب أرسلان. وخطب فيها الخطباء وألقى الشعراء، ومن بينهم عبد الكريم العقون، ومطلع قصيده:

هوى كوكب الشرق أرسلان فكل فؤاد فيه همّ وأحزان[(2)]

ومن جهتها نشرت جريدة الإصلاح التي كان يرأسها الشيخ الطيب العقبي صورة الأمير أرسلان وقصيدة للشاعر المهجري جورج صيدح نقلاً عن جريدة (العالم العربي) التي تصدر في بيونس أيرس، ونلاحظ أن العقبي رغم صداقته ومراسلاته مع شكيب

---

(1) نفس المصدر، عدد 13 ,10 نوفمبر 1947. انظر أيضاً آثار الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، 35/3.

(2) نفس المصدر، العد 71 ,14 مارس 1949.

أرسلان لم يكتب أيضاً تأبيناً ولا سيرة لحياة صديقه بعد وفاته، رغم أن جريدة الإصلاح كانت تصدر عند وفاة الأمير، خلافاً للصحف الأخرى[1]. ولعل غضب السلطات الفرنسية على شكيب أرسلان هو الذي جعل العقبي وغيره يحجمون عن ذلك. ويذكر أحد المعاصرين أنهم أقاموا حفلة تأبين في نادي الترقي بمناسبة الذكرى الأولى لوفاة الأمير أرسلان (1947)، وكان خطيبا الحفل هما الطيب العقبي وأحمد توفيق المدني. وكانت خطبة العقبي طويلة ومؤثرة، أما المدني فقد أطلع الحاضرين أيضاً على مجموعة من مؤلفات الأمير أرسلان، وعلق عليها، وذكرهم بجهاده من أجل قضايا العروبة والإسلام.

* * *

نستطيع أن نحكم على تجربة شكيب أرسلان مع القضية الجزائرية من وجهين: الوجه الأول حكمه هو على الجزائريين، والوجه الثاني حكم الجزائريين عليه هو. إن قناعة أرسلان بأيديولوجية الجامعة الإسلامية والقومية العربية جعلته ينظر إلى القضايا العربية والإسلامية نظرة شاملة وعميقة وموحدة. وكانت بداية أرسلان الفكرية مع فكرة حزب اللامركزية في الدولة العثمانية الذي يعني عدم الفصل بين العرب والترك. ولكن ممارسات لجنة الإتحاد والترقي وظهور التيار الطوراني وتصرفات القادة الأتراك نحو العرب كتصرف جمال باشا في سورية، ثم سقوط الخلافة نفسها، كل ذلك جعل أرسلان يعدل من نظرته ويصبح هو المدافع القوي على الاستقلال العربي والرابطة الإسلامية. وقد تمثل ذلك في معاداته للاستعمار الفرنسي في سورية والإنكليزي في فلسطين والعراق. وفي وقوفه ضد الحركة الصهيونية التي كانت تبني الجسور إلى فلسطين على حساب العرب. وكان من الطبيعي أن تشمل نظرته المعادية للاستعمار منطقة المغرب العربي أيضاً حيث تحتل فرنسا أجزاء كبيرة منها.

---

(1) الإصلاح، عدد 73 ,3 مارس 1948. وهذه المعلومات وما قبلها المنقولة عن البصائر مكنني منها الأستاذ الفاضل محمد الحسن فضلاء، فله جزيل الشكر. ويقول الأستاذ فضلاء أنه حضر بنفسه حفل تأبين الأمير أرسلان بالعاصمة (نادي الترقي) سنة 1947، وأنه كلف بكتابة كلمة عن الحفل فكتبها ونشرها في جريدة (النهضة) التونسية باسمه الصريح، ولكن محمد علي الطاهر نشر الكلمة مغفلة من اسمه في الكتاب الذي جمع فيه ما قيل في أرسلان. وقد رأى فضلاء الكتاب عند الشيخ الطيب العقبي، الذي أرسله إليه صديقه محمد علي الطاهر هدية وليس فيه اسمه.

وكانت الحركات الوطنية في المغرب العربي أثناء فترة ما بين الحربين تبحث أيضاً عن نصير لها في المحافل المشرقية والدولية، سيما بعد تعديات الاستعمار الفرنسي على كرامة الجزائر بالاحتلال بمرور قرن على الاحتلال (سنة 1930)، وعلى وحدة المغرب بإصدار ما سمي بالظهير البربري، وعلى روح تونس بانعقاد المؤتمر الأفخارستي فيها. وكانت هذه الحركات الوطنية تعاني من التمزق بوجود النجم في فرنسا وحله سنة 1929 ومتابعة رجاله قضائياً، وكذلك كانت حركة الإصلاح تعاني من المضايقات في الجزائر، ونفس الشيء كان يواجه الحزب الدستوري التونسي الذي انقسم على نفسه سنة 1934، ولم يكن حظ حركة المغرب بأسعد حالاً. وكانت المنظمات الطلابية في بلدان المغرب العربي واقعة تحت ضغط شديد، ولكنها في فرنسا نفسها كانت تتمتع بحرية أكثر رغم أنها لم تكن متسيسة بصراحة. ومن خلال الحركات الوطنية والمنظمات الطلابية في فرنسا استطاع شكيب أرسلان أن يسرب أفكاره التوحيدية التي كانت تقدم في شكل «نصائح» ومساعي للتوفيق بين المتخالفين، وفي شكل أفكار قومية وإسلامية شاملة. وقد جعل من جريدة (الأمة العربية) لساناً مدافعاً ليس فقط عن قضية سورية وفلسطين ولكن عن قضية المغرب العربي أيضاً. وكانت صلة شكيب أرسلان بإيطاليا وألمانيا عدوتي فرنسا وبريطانيا، تشجعه على المضي في مدّ يد العون للحركات الوطنية في المغرب العربي، بما فيها الحركة الليبية طبعاً.

وقد رأينا من خلال الوثائق أن صلة شكيب أرسلان بالجزائر قديمة تعود أصلاً إلى معايشته لجالياتها في الشام، ثم لقاء بعض الجزائريين في حرب طرابلس، ثم التعمق في التعرف على أفكار الكتاب الجزائريين ومشاكلهم عند تعليق أرسلان على كتاب حاضر العالم الإسلامي، كما تعود صلته بالجزائر إلى المراسلات العديدة التي تبادلها مع رجالها ولقاءاته الشخصية مع بعض زعمائها. وكان هناك اهتمام مشترك وثقة متبادلة بينه وبين هؤلاء الجزائريين، مما جعله يقدم خدمة جليلة لقضية الجزائر في اطارها العربي الإسلامي. فبقدر ما ساهم في إنقاذ الجزائريين من الإندماج في الكيان الفرنسي أو العالمية الشيوعية بقدر ما ساهم في توجيههم نحو العروبة والإسلام والوطنية الصادقة.

ومن جهتهم اعتبر الجزائريون شكيب أرسلان شخصية مخلصة لقضيتهم، بل وللقضية العربية الإسلامية عموماً. فقد كانوا يبحثون فعلاً عن أمثاله من الرجال الذين

يعينونهم على شق الطريق الصعب، وهو التخلص من الاستعمار وتثبيت هويتهم الوطنية والقومية والإسلامية. فكان شكيب أرسلان هو ذلك الرجل المنتظر، ولذلك احتفظوا له بمكانة سامية في قلوبهم، فأشادوا به أثناء الحياة، وبكوه بعد الوفاة وخلدوا ذكراه في شتى المناسبات، وسجلوا اسمه في الكتب المدرسية والمؤسسات. وقد برهن هذا المثال على أن الجزائر تبقى دائماً وفية لمن خدمها في قضيتها، وواساها في محنتها، والاعتراف بالجميل من شيم كرام الأفراد والأمم.

الجزائر في 1991/7/31

ملحق

بعد الانتهاء من كتابة هذا البحث تفضل الأستاذان ناصر الدين سعيدوني ومصطفى حداد بإمدادي بوثيقتين تخصان علاقة الأمير شكيب أرسلان ومصالي الحاج، فأردت أن أضيف ملخص الوثيقتين هنا استكمالاً لبعض عناصر البحث.

1 ـ الوثيقة الأولى:

أمدني بها الدكتور سعيدوني وهي من قيادة الأركان الفرنسية إلى الحاكم العام للجزائر، وعنوانها (مساهمة في دراسة النشاط السياسي للأمير شكيب أرسلان) وفي أعلاها عبارة (سري)، وتحمل رقم A. O. M. 29 H 35، وهي ضمن أرشيف ايكس (فرنسا) وخلاصتها:

أنه خلال سنة 1935 أصبح التأثير المباشر لشكيب أرسلان في الأوساط الإسلامية بالجزائر محسوساً وبكل وضوح، فهو يتراسل باستمرار مع ابن باديس، رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ومع الطيب العقبي، الذي كان أحد الأعضاء الأكثر نشاطاً في هذه الجمعية، ومع توفيق المدني، عضو الحزب الدستوري (التونسي) سابقاً والمطرود من تونس حيث استقر بمدينة الجزائر، ومع السعيد الزاهري الصحفي وصاحب الاتجاه الوطني المعادي للاستعمار، ولكن الشخص الذي يتصل باستمرار بنصائح الأمير شكيب أرسلان هو الحاج أحمد مصالي منشط الحركة الكبيرة ذات الاتجاه الوطني البروليتاري والتي تدعى (نجم شمال أفريقيا) المؤسسة في باريس سنة 1926 والتي واصلت أعمالها المشؤومة إلى أن وقع حلها سنة 1937، وهو التاريخ الذي أنشأ فيه مصالي «حزب الشعب الجزائري»، وأن لسان حال (نجم شمال أفريقيا) هو جريدة (الأمة) التي ظهرت في باريس باللغة الفرنسية والتي تعتبر مقالاتها في أغلب الأحيان مستوحاة مباشرة من شكيب أرسلان.

وبعد هذه الفقرة عن علاقة شكيب أرسلان بالجزائريين، ولا سيما مصالي وحركته، نجد فقرة أخرى في الوثيقة عنوانها (شكيب أرسلان عميل لإيطاليا، 1935)، وقد تحدثت عن مقالاته التي ظهرت في جريدة (الرابطة العربية) التي كانت تظهر بالقدس الشريف، ونقل دورية (الشرق الحديث) الإيطالية لخلاصة هذه المقالات، عن تدخل أرسلان بين الليبيين والإيطاليين، وعن زيارته لرومة ومقابلته لموسوليني الخ. . .

2 ـ الوثيقة الثانية:

أما الوثيقة الثانية فقد قدّمها إلي الأستاذ مصطفى حداد بخط يده بالفرنسية، وهي تعود إلى 26 أكتوبر 1936، وموجهة من الأمير أرسلان بجنيف إلى مصالي الحاج بتلمسان، ورمزها بأرشيف ايكس: H.G.G 9 H 47. وقد احتجزت الشرطة الفرنسية هذه الرسالة التي كانت مكتوبة بالفرنسية. وخلاصتها أن الأمير أرسلان يخبر مصالي: أنه اتصل برسالته وسُرَّ بها كثيراً، وأنه كان أجاب بالعربية عن رسالة أخرى جاءته من شعبة (النجم) بتلمسان، ثم كتب لهم أخرى، وأنه في حاجة إلى مصالي وأنه يقدره كل التقدير أبوياً، ويهنئه على النجاح الذي حققه بين الجميع، وأخبره أن (بني وي وي) لا يكرهونه ولكنهم جبناء. أما أعداؤه (أي مصالي) الحقيقيون فهم الفئة الإسلامية التي تدعى الإسلام. وقال له: أنه لا ضرورة للبرهنة على الولاء لفرنسا لأن فرنسا لن تجني شيئاً من تجنيد مثل هذه الفئة التي لا يوثق فيها. وأخبره كذلك أنه سعيد بأن أصبح النجم يضم الآن ثلاثين [30] فرعاً في الجزائر، وأن هذه الفروع ستزداد لتشوش على المنافقين (أشباه الأنبياء). وطلب منه أن يزوره في جنيف بمجرد عودته إلى باريس، للاستراحة عنده. كما أخبره أنه تلقى آخر أعداد جريدة (الأمة) التي يصدرها النجم. عنوان أرسلان في الرسالة هو: 11 شارع مارينياك

(انتهى)

جمعية العُلماء والسياسة (*)

عندما فتحت قاموساً أجنبياً لأعرف منه معنى كلمة (سياسة) وجدته يذكر لها سبعة تعاريف: (1) علم وفن الحكومة السياسية أو علم السياسة. (2)الشؤون السياسية. (3) التصرف والمشاركة في الشؤون السياسية، وغالباً ما يكون ذلك كمهنة. (4) المناهج والتكتيك السياسي. (5) الآراء والمبادىء السياسية أو العلاقات الحزبية. (6) تصنيف وظيفي ضمن جماعة مثل المصلحة السياسية. (7) عنوان الكتاب الذي ألفه أرسطو عن علم السياسة[1].

ولكن (السياسة) في المصطلح الجزائري على عهد الاستعمار لا تكاد توجد إلا منذ الحرب العالمية الأولى. فممارسة العمل السياسي كان محرماً على الجزائريين. ويمكن أن نقول أن هذه الممارسة كانت محرمة عليهم حتى أيام العهد العثماني. فقد كانت (السياسة) كمصطلح يعني المساهمة في إدارة شؤون الحكم أو التحزب أو التعبير عن الرأي السياسي، كانت غائبة تماماً في نظرنا. وحين وقع الاحتلال ظهرت لجنة المغاربة المؤلفة من عناصر مثقفة وغنية وبدأت تلعب دوراً سياسياً كوسيط متكلم بإسم الجزائريين (حمدان خوجة، أحمد بوضربة، مثلاً)، ولكن مصير هذه اللجنة كان الإبعاد من الساحة السياسية عن طريق النفي والسجن والإرهاب. فانتهى نشاطها حوالي .1836.

وتولى الاستعماريون شؤون البلاد السياسية والإدارية وأشركوا معهم العديد من الجزائريين في الوظائف الإدارية كموظفين في مناصب قيادية في الظاهر، مثل الخليفة

(*) نص المحاضرة التي ألقيت في المركز الثقافي الإسلامي بالعاصمة بدعوة من وزارة الشؤون الدينية بتاريخ 24 يناير، 1990. وقد نشرتها جريدة (المنقذ) بعد ذلك، دون ذكر المناسبة.

(1)انظر قاموس ويبستر الجديد للغة الأمريكية، ط. 1962.

والباشاغا إلخ. أو وظائف ثانوية كقضاة ومترجمين. ولكن المبادرة في الميدان السياسي كانت منزوعة تماماً منهم. فلم تظهر من بينهم حكومة جزائرية، ولا وزارة ولا حزب ولا صحافة تعبر عن رأي خاص. وقد ظل الأمر كذلك إلى عقد الثمانينات. وفي هذه الأثناء بدأت تظهر جماعات ضاغطة، في وهران وقسنطينة، من الأعيان وكبار الملاك والموظفين، وتَمَثَّل ضغطها في تقديم العرائض الممضاة جماعياً للسلطات الاستعمارية، تتضمن مطالب غير سياسية في ظاهرها، ولكنها تهدف إلى أغراض سياسية، مثل المطالبة باحترام القضاء الإسلامي، وتعليم اللغة العربية، واحترام الحالة المدنية، ورفع الضيم في الضرائب وإلغاء القوانين الاستثنائية.

ولم تأت فاتحة القرن الحالي حتى أخذت الضغوط السياسية تتبلور وتأخذ شكلاً منظماً أكثر فأكثر، ولعل من أبرزها تيار معارضة التجنيد الإجباري، الذي كان تياراً إسلامي المنطلق سياسي الهدف. ثم تيار النخبة الذي مثله وفد منهم سافر إلى باريس ليبلغ السلطات الفرنسية هناك وجهة نظر النخبة في الوضع السياسي عامة وقبول مبدأ التجنيد الإجباري إذا تحقق مبدأ المساواة بين الجزائريين والفرنسيين في الحقوق والواجبات.

ولكن هذا التحرك السياسي بوجهيه الإسلامي والمساواتي (أو الاندماجي) قد توقف بسبب الحرب العالمية الأولى. ثم استؤنف سنة 1919 على يد الأمير خالد ورفاقه: أولاً في شكل العريضة التي طالب فيها بتطبيق مبدأ تقرير المصير على الشعب الجزائري، وثانياً في تأسيسه جماعة باسم (المؤاخاة الإسلامية) وخوضه معركة الانتخابات البلدية وخطبه ومطالبه الواضحة «المتسيسة» والتي ركز فيها على مبدأ المساواة مع المحافظة على الشخصية العربية ـ الإسلامية للجزائر. ولم يكن الأمير خالد وحده في الميدان، فقد كان له معارضون اندماجيون من الجزائريين. وهؤلاء هم الذين اتكأت عليهم الإدارة الاستعمارية لنفي الأمير خالد وإخلاء الساحة منه لصالحهم. وبذلك توقف العمل السياسي النشيط في الجزائر أكثر من عشر سنوات، أي إلى 1936.

طبعاً نحن نعرف أن الساحة السياسية قد ملئت بتحرك النواب في المجلس المالي، والمجالس الإقليمية، وبرزت من خلال ذلك كتلة النواب التي تزعمها الدكتور محمد الصالح بن جلول. كما أن الشيوعيين الفرنسيين قد نشطوا رغم العراقيل الكثيرة،

وأسسوا قسم الجزائر، ثم اتحادية الجزائر، ولم يظهر لهم حزب أو فرع إلا سنة 1935 - 1936. بالإضافة إلى فروع وأقسام للأحزاب الفرنسية الأخرى. ولكن هذا لا يهمنا هنا.

ولا شك أن ظهور نجم شمال أفريقية في فرنسا في وسط العشرينات كان له أكثر من معنى. ولا تجب المبالغة في هذا المجال لأن تأثير النجم على الوضع السياسي في الجزائر كان ضئيلاً جداً بعد التصريح باستقلال الجزائر سنة 1927. وذلك لعدة عوامل منها بعده الجغرافي عن الساحة الوطنية، وميلاده كتنظيم عمالي (نقابي)، وصفته الشمال أفريقية، وصلته بالشيوعية العالمية والفرنسية، ومحاربة السلطات الفرنسية له سنة 1929، وغير ذلك من الأسباب. وعندي أن أول تأثير مباشر وقوي للنجم في السياسة الجزائرية حدث سنة 1936 بخطبة الحاج أحمد مصالي أمام جمهور العاصمة.

في هذا الجو ظهرت جمعية العلماء سنة 1931. وفي نظري أن عوامل ظهور هذه الجمعية ما تزال غير مدروسة. أن معظم الباحثين يستندون إلى المقولة التي تذهب إلى أن الجمعية ظهرت كرد فعل على الاحتفالات المئوية بالاحتلال. ولكن هل ذلك يكفي؟ إننا إذا عرفنا الظروف التي ظهرت فيها الأحزاب في عهدنا و«اللعبة» المطلوب أو المأمول منهم تنفيذها، قد نهتدي إلى تفسير الظروف التي ظهرت فيها الأحزاب والتجمعات في العهد الاستعماري. ولكن المطلوب أو المأمول لا يتحقق دائماً بالطريقة التي خططت. فالرياح أحياناً تجري معاكسة للمطلوب والمأمول.

حدث ذلك عندما سمح لجمعية النجم بالظهور كنقابة فإذا بها تتحول إلى حزب سياسي يطالب بالاستقلال التام للجزائر، وحدث هذا أيضاً عندما سمح لجمعية من العلماء فيهم المصلح الوهابي، والطرقي الغيابي، والمعتدل في دعوته للإصلاح، والمحافظ والمتطرف، وفيهم الشيخ الكبير السن والشاب الطموح، وفيهم الدارس في المشرق والدارس في الجزائر. قلت سمح لهؤلاء بتكوين «جمعية دينية ـ تهذيبية لا دخل لها في السياسة»، أو نقابة دينية، إذا صح التعبير، فإذا بها تتحول إلى مؤسسة تهدد النظام القائم وتعمل على بعث شخصية الجزائر الضائعة وتضع لذلك ثوابت ما تزال على كل لسان وهي الجزائر ـ الإسلام ـ العربية. وهي ثوابت إذا ترجمت بلغة القومية تصبح الدعوة إلى إنشاء دولة مستقلة [1].

(1) لعل (الحركة الثقافية البربرية) غير غافلة عن طريقة جمعية العلماء في العمل، إذ كثيراً ما تتقمص =

ويبدو أنه كان في إمكان جماعة الإصلاح أن يطلبوا تأسيس جمعية لهم قبل 1931، بدليل أن التفكير في ذلك بدأ في الحجاز سنة 1913، ثم أوائل العشرينات في الجزائر. ولكن ظروفاً موضوعية حالت دون ذلك. فحركة ابن باديس (التعليم ـ الصحافة ـ النوادي ـ التوعية بالزيارات والدروس إلخ.) كانت في حاجة إلى عقد العشرينات لتنتشر وتتجذر ويعرفها الناس، والشيخ الإبراهيمي لم يدخل بعد ميدان الإصلاح العملي، ونشاط الشيخ العقبي كان إلى سنة 1929 ما يزال محصوراً في نواحي بسكرة. ولم يكن نادي الترقي بالعاصمة قد تكون إلا سنة 1927، ولم تظهر كتلة النواب الموالية للإدارة إلا سنة 1927، وعندما ظهر النجم في فرنسا سنة 1926سرعان ما صدر القرار بحله سنة 1929 كما لاحظنا. وصورة نفي الأمير خالد (1923) كانت ما تزال ماثلة أمام أعين الجماعة الإصلاحية. لقد كانت هذه الجماعة تحس بالفراغ السياسي المخيف في الجزائر وببطش الإدارة الاستعمارية المتسلحة (بقانون الأهالي) البغيض، ولكن تكوين تنظيم يملأ ذلك الفراغ يحتاج ـ في ضوء الظروف أعلاه ـ إلى تبصر وحنكة وقراءة متأنية للعواقب.

ولنتصور أن جمعية العلماء وضعت في قانونها الأساسي الذي قدمته للإدارة مادة تنص على أنها تشتغل بالسياسة أو تدعو للاستقلال، أو نحو ذلك فهل كانت إدارة (ميرانت) مسؤول الشؤون الأهلية عندئذ، ستوافق على طلبها؟ أننا في ضوء ما جرى لحركة الأمير خالد وما صدر ضد النجم وما حدث للشيوعيين، نعتقد أن طلب الجمعية كان سيرفض لا محالة. ولنفرض أن الجمعية لم تنص على العمل السياسي ولكنها سلكت طريق الدعوة الصريحة للاستقلال الوطني ووضعت لذلك برنامجاً سياسياً فهل كانت الإدارة ستقف منها موقف المتفرج؟ لا نظن ذلك. أن أبسط ما كانت الإدارة ستفعله عندئذ هو حل الجمعية والزج بعناصرها البارزة في السجن والقضاء على مدارسها وصحفها، على الأقل. هكذا كان موقف الإدارة من التجمعات الأخرى خلال العشرينات. وبذلك تتحول جمعية العلماء إلى حزب سياسي يعمل في الخفاء

= الحركات الثقافية شخصية سياسية تبرزها وقت الحاجة، وقد أعلنت هي نفسها أخيراً بأنها «ليست حزباً، ولكنها قوة سياسية ديموقراطية»، أنظر (الشعب) 29 يناير 1990. ومن ثمة إتهام البعض لها بأنها حركة سياسية إنفصالية في النهاية وإن لبست لباس الثقافة.

والمنافي. ونحن لا نظن أن التكوين الاجتماعي والثقافي للعلماء يؤهلهم لهذا الدور. ومع ذلك لو فرضنا أن العلماء فعلوا ذلك، ماذا كان سيبقى حينئذ للنجم وحزب الشعب؟

هذا عن ظروف التكوين والنشأة والبرمجة. أما عندما دخلت جمعية العلماء إلى ميدان العمل فقد كان العمل السياسي أحد أركان نشاطها. تمثل ذلك في صراعها الخفي والعلني ضد الإدارة الاستعمارية فيما يتعلق بحق الجزائريين في التعليم عموماً وبلغتهم العربية خصوصاً، وفي المطالبة بتخلي الإدارة الاستعمارية عن الشؤون الإسلامية وترك الإسلام لأهله، طبقاً لاتفاق 1830 ولمبدأ فصل الدين عن الدولة الذي طبقته فرنسا على الأديان الأخرى غير الإسلام. كما تمثل في رفض السياسة الاستعمارية الداعية إلى التجنس، ونقد الجزائريين الذين وقعوا أو كادوا يقعون في التجنس، وفي الدعوة إلى استقلال القضاء الإسلامي الذي دجّنه القانون العام الفرنسي، ونحو ذلك من القضايا.

وقد يبدو للبعض أن هذه مواقف (غير سياسية) وإنما هي إصلاحية معتدلة. ونحن نقول أن ذلك صحيح إلى حد كبير ما دامت تلك المواقف تصدر عن جمعية وليس عن حزب، وعن هيئة تقول في قانونها أنها لا تتدخل في السياسة. ونضيف إلى أن الدارس للغة وأسلوب رجال الإصلاح خلال العشرينات والثلاثينات يلاحظ أنها كانت في أغلبها لغة وأسلوب الواعظ لا المهاجم، والداعي إلى الإصلاح لا إلى الثورة، والمستعمل للتقية لا المناهض للنظام القائم.

ولا بد أن نلاحظ أيضاً أن هناك مراحل مرت بها هذه اللغة وهذا الأسلوب في الخطاب الإصلاحي. فقد سمحت الجبهة الشعبية بخلق جو جديد إلى حد كبير في الجزائر، ولكنها لم تلغ قانون الأهالي، مع ذلك، ومن ثمة عاد النجم إلى الظهور شرعياً، وظهر الحزب (أو الفرع) الشيوعي، وتغيرت لهجة جمعية العلماء، بل ظهرت تصريحات حتى من النواب تتجاوب مع المطامح الوطنية. وأكبر مظاهرة سياسية شاركت فيها الجمعية كانت المؤتمر الإسلامي الذي دعا إليه رئيسها نفسه، وهي المشاركة التي ما تزال حتى الآن بين أخذ ورد في أقلام الكتاب والباحثين، إذ يرى بعضهم أن الجمعية بذلك أخطأت رسالتها ومنهجها في الإصلاح، ويرى آخرون أنها دخلت السياسة من بابها الواسع وليس من قانونها فاستحقت الاتهام بتدبير اغتيال الشيخ كحول والهجوم الكاسح ضدها من الطرقية والنواب وغلاة الاستعمار. والمعروف أن الجمعية دافعت عندئذ عن

موقفها وبررته بشتى المبررات، منها أن السياسة تعني الأمة كلها وأن الجمعية جزء من الأمة، فالبقاء بعيداً عن سير أحداث تصنع مصير الأمة، في نظر الجمعية، يعد هروباً من الواجب الوطني، وليس ذلك من شيمتها.

هذا عن البدايات، أما المسيرة فمعروفة. فقد تلقت الجمعية درساً قاسياً من حادثة اغتيال الشيخ كحول، وتَذَبْذُبِ زعيم حركة النواب (ابن جلول) الذي لم ينف التهمة الموجهة للجمعية المتحالفة معه، وفَشَلِ المؤتمر الإسلامي برفض فرنسا لمطالبه رغم اعتدالها، وسرعة انهيار الجبهة الشعبية، وعدم إيمان الشيوعيين بأمة جزائرية، وتبعية هؤلاء الشيوعيين لكبرائهم الفرنسيين. وعندما بدأ نشاط حزب الشعب منذ 1937 في الجزائر يلاحظ المرء اقتراب وجهة نظر جمعية العلماء من وجهة نظر هذا الحزب، حتى أن القارىء (للشهاب) يلاحظ استعمالها لكلمة «الوطنيين» في حديثها عن أنصار حزب الشعب. ولكن هذا الحزب سرعان ما واجه قراراً بحله، فلم يبق له إلا العمل في الخفاء، وكان ما يزال في أولياته لم يؤسس بعد قواعد شعبية صلبة. والهيئة الوحيدة التي كان لها أنصار كثيرون في الأوساط الشعبية هي جمعية العلماء، ومدارسها ومساجدها وقادتها وصحفها. أما أنصار النواب والشيوعيين فقد كانوا قليلين رغم أننا لا نملك الآن إحصاء رسمياً لاتباع كل طرف.

وعندما ادلهمَّ الجو العالمي وبانت نذر الحرب، وطلبت فرنسا من الهيئات والقيادات الإعلان عن موقفها لتأييد فرنسا في الحرب ضد ألمانيا وإيطاليا اتخذ العلماء قراراً بالتزام الصمت، وهو قرار سياسي واضح. وأكدوا ذلك بوقف صحفهم بأنفسهم سنة 1939، حتى لا يفرض عليهم قانون الطوارىء نشر ما لا يتفق مع مبادئهم. وأثناء الحرب توفي ابن باديس (الذي كان في أغلب الظن تحت إقامة جبرية بقسنطينة) وسيق الإبراهيمي (1940) من تلمسان إلى آفلو في إقامة جبرية، لم يتحرر منها إلا سنة 1943. وقد ساهم العلماء في التحضير للبيان الجزائري المشهور، الذي أعده فرحات عباس، وشاركوا في التحضير لجمعية أصدقاء البيان والحرية. وسيق الإبراهيمي - مع عباس وغيره - إلى سجن الكدية بعد مجزرة 8 مايو 1945. وكان للعلماء رأي في دستور الجزائر 1947، وفي جبهة الدفاع عن الحرية وفي دور الأحزاب السياسية عند فشلها في الانتخابات، وفي التمثيل البرلماني، وأخيراً في فشلها في تحقيق ما يصبو إليه الشعب الجزائر من حرية واستقلال. وهو الوضع الذي جعل الشاعر مفدي زكريا يخرج من صمته

الطويل ويقول في قصيدته التي ألقاها بمناسبة افتتاح دار الطلبة بقسنطينة (أكتوبر 1953):

جمعية العلماء المسلمين ، ومَنْ للمسلمين سواك اليوم منشود ؟
خاب الرجا في سواك اليوم فاضطلعي بالعبء، مذ فرّ دجال ورعديد
سيروا ولا تهنوا فالشعب يرقبكم وجاهدوا، فلواء النصر معقود[1]

وبلا مبالغة يمكننا القول بأن الأحزاب السياسية قد وقعت في فخ نصبته لها الإدارة، (وهو فخ نتمنى أن تأخذ منه أحزابنا الحاضرة الدرس والعبرة). فقد غرقت الأحزاب في مسألة الانتخابات، وكانت الإدارة تنجح من تشاء وتفشل من تشاء، وضاعت بين ذلك الأهداف الوطنية. وأصبح الصراع على الكراسي التي تسمح بها إدارة الاستعمار. وبالطبع فإن جمعية العلماء لم تكن من هذه الأحزاب، فلم تخض في الانتخابات ولم تبحث عن النيابة البرلمانية، ولكنها كانت متهمة بأنها تشجع حزب البيان على حساب حزب الشعب. وهذه قضية أخرى تحتاج إلى دليل من الوثائق والشهادات. ولكن الذي يغفل عنه البعض حتى الآن هو أن عدداً من معلمي جمعية العلماء كانوا أيضاً وبطريقة سرية أعضاء في حزب الشعب في نفس الوقت، لأنهم آمنوا بأهدافه في الحرية والاستقلال. وهذه أيضاً نقطة تحتاج إلى دراسة على حدة وإلى أدلة.

وإذا كان الذين درسوا أوائل الخمسينات قد لاحظوا العناء والتمزق الذي أصبح عليه حزب الشعب نتيجة اكتشاف المنظمة السرية، وإبعاد زعيمه، ومهزلة الانتخابات الإدارية، والمسألة البربرية، والصراع بين جيلين من أعضائه، فإن عليهم أيضاً أن يذكروا، إنصافاً للتاريخ، أن جمعية العلماء كانت تقريباً هي الهيئة الوحيدة الفاعلة في المجتمع الجزائري عندئذ، ولعلهم سيجدون أن أنصارها قد تكاثروا نتيجة الأزمة التي مرّ بها حزب الشعب منذ 1949، وخصوصاً منذ 1953، لأن الشعب قد تزعزعت ثقته في الأحزاب السياسية عموماً.

وإنصافاً للتاريخ أيضاً نقول أنه لولا أولئك الفتية الذين آمنوا بربهم ووطنهم، وكونوا أنفسهم في الخفاء، واجتمعوا وتجاوبوا وقرروا الثورة، لكانت الجزائر، بدون جمعية العلماء، كريشة في مهب الريح سنة 1954. وهي الريح التي أخذت تهب أيضاً حتى

---

(1) ديوان اللهب المقدس، ط. 1961، بيروت، ص 268.

على جمعية العلماء، كما لاحظنا في إحدى دراساتنا عنها[1]. ويبقى أن نعرف مستقبلاً كم من الذين فجروا ثورة 1954 كانوا من خريجي خلايا حزب الشعب وكم منهم كانوا من خريجي مدارس جمعية العلماء وكم من هؤلاء وأولئك (صدقوا ما عاهدوا الله عليه).

الجزائر في 1990/01/24

(1) انظر دراستنا (أزمة جمعية العلماء سنة 1954) في أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، جـ. 2 ,1986، ص 63 - 86.

اهتمامات جمعية العلماء بقضايا المغرب العربي (*)

عند نشأة الجمعية (1931) كان الوضع العام في المغرب العربي (شمال أفريقية) كما يلي: صراع بين الحركة الوطنية والسلطات الاستعمارية في جبهات عديدة، (1) الجبهة المسلحة، وهذه كانت قد انتهت في الريف المغربي بقيادة عبد الكريم الخطابي ثم استمرت في ليبيا بقيادة عمر المختار، (2) والجبهة السياسية وهذه كانت شاملة في الأقطار المغاربية كلها: ففي كل قطر هناك السلطة الاستعمارية بإدارتها وشرطتها وقوانينها الجائرة، وهناك القوى السياسية الفاعلة تحت قيادات حديثة العهد بممارسة الاستعمار. (3) كما كانت هناك جبهة ثقافية تمثلت في التصادم بين حضارة الدولة المستعمرة والحضارة العربية الإسلامية.

في هذا الجو نفهم ظهور الأحزاب الجديدة في كل من تونس والمغرب: الحزب الدستوري الجديد في تونس، والكتلة الوطنية في المغرب، ونشاط الحركات والمؤسسات مثل السنوسية في ليبيا، والإصلاحية في كل من تونس والمغرب، منبثقة من الزيتونة والقرويين ومن المدارس والجامعات الفرنسية.

ومن الأحداث الكبيرة التي مرت بالمغرب العربي خلال 1931 - 1956: استشهاد الشيخ عمر المختار، وصدور الظهير البربري، والجدل حول التجنس، وانعقاد المؤتمر الأفخارستي، ونفي السلطان محمد الخامس، وتحقيق استقلال ليبيا، واندلاع أحداث تونس.

(*) كلمة ساهمت بها في ندوة (أسبوع المغربي العربي) التي نظمتها في باريس رابطة الطلاب الإسلاميين بفرنسا 28 اكتوبر الى 3 نوفمبر 1991، وقد نشرت في مجلة (الإنسان) - باريس، عدد 7، مارس - افريل 1992، ص 71 - 73.

ولا يمكننا تتبع هذه الأحداث وغيرها في تصريحات وكتابات جمعية العلماء بالتفصيل وتكفي الإشارة إلى أن من مبادىء الجمعية عدم التدخل في الشؤون السياسية، ويبدو أن هذا المبدأ لم يحترم على الإطلاق. فقد وجدناها تخوض في مختلف القضايا التي تهم مستقبل المغرب العربي: السياسية منها والثقافية.

وسنوجز هنا العناصر البارزة التي لاحظنا الاهتمام بها في صحف الجمعية بالخصوص:

1 ـ الشخصيات:

كانت قيادة الجمعية على معرفة ببعض الشخصيات البارزة في الساحة من قبل. مثل محمد الخضر حسين، وعبد العزيز الثعالبي، ومحمد إبراهيم الكتاني، وعلال الفاسي، وسليمان الباروني. وهناك عدد من هذه الشخصيات كانت قد زارت الجزائر أو درست فيها (الحقوق، الطب إلخ.) في نطاق الحركة الطلابية: ومن هؤلاء المنجى سليم والحبيب ثامر، وأحمد بلا فريج، ومحمد الفاسي، ونحوهم.

وهناك أيضاً الشخصيات الدينية أمثال عبد الحي الكتاني، ومحمد الطاهر بن عاشور وابنه الفاضل، وأبو شعيب الدكالي، وعبد الرحمن بن زيدان، ومحمد العربي العلوي، وحسن حسني عبد الوهاب. وهذه الشخصيات تذكر أحياناً في مقام الإشادة بدورها وأحياناً في مقام النقد.

مثلاً: في الشهاب عدد مارس 1932 إشادة بأبي شعيب الدكالي وابن زيدان على موقفهما من قضية دينية (حديث الأنين) على أنه لا وجود له في صحيح البخاري ومسلم والترمذي. ووصفٌ للدكالي بأنه (محدث المغرب وحافظه)، وذكرت المجلة أن كلا من ابن زيدان والدكالي قد وفدا على قسنطينة. وهناك نقد لاذع لحسن حسني عبد الوهاب على تصريح إذاعي له اعتبر أنه في صالح فرنسا.

وفي باب الشخصيات أيضاً إشادة كبيرة بدور واستشهاد عمر المختار، ودور الثعالبي في تونس والمشرق حتى أن الشهاب انتصرت له ضد من هاجمه من علماء الأزهر عندما دعا (الثعالبي) إلى إصلاح الأزهر[1]. وقد هاجم الإبراهيمي عبد الحي

(1) الشهاب، ابريل 1931.

الكتاني في مقالة شهيرة بعنوان (أفي كل حيّ عِيْرٌ الحي)[1]. كما هاجمت صحف الجمعية مشاركة الكتاني في مؤتمر الزوايا منذ 1939.

أما شخصية التهامي الجلاوي فقد أخذت نصيباً وافراً من الفضح والهجوم لموقفه من العرش العلوي، ومن مساندته للإدارة الاستعمارية على حساب الحركة الوطنية في المغرب. فقد وصفه الإبراهيمي في البصائر على أنه (إبليس ينهى عن المنكر) وفي أخرى على أنه (إبليس يأمر بالمعروف)[2]. وبالطبع هناك إشادة كبيرة بموقف السلطان محمد بن يوسف وبمواقفه لنصرة المغرب وتحالفه مع الحركة الوطنية. وحين رجع السلطان مس منفاه مكللاً بالنجاح، أبرق إليه العلماء مهنئين ثم توجه إليه وفد عالي المستوى للتهنئة باسم الشعب الجزائري. وقيلت في ذلك القصائد ودبجت المقالات[3].

ومن جهة أخرى انتصر ابن باديس لشكيب أرسلان ضد سليمان الباروني. عندما هاجم هذا أرسلان على موقفه من قضية الوحدة العربية وعلاقة المغرب العربي بها، ذلك أن أرسلان قال بأنه إذا تمت الوحدة السياسية في المشرق فيجب أن تبقى مع المغرب العربي الوحدة الثقافية. فرأى الباروني ذلك حطا من شأن المغرب العربي وهاجم أرسلان على ذلك. ولكن ابن باديس أيد أرسلان وقال أنه لا يمكن أن تتحقق الوحدة إلا بين أقطار مستقلة، والمغرب العربي عندئذ غير مستقل، فتكفي الوحدة الثقافية مؤقتاً.

2 ـ الحركات:

ساندت الجمعية الحركات الاستقلالية والإصلاحية والطلابية في الأقطار المغاربية. فقد هاجمت صحفها الاستعمار الإيطالي في ليبيا، وساندت الاستقلاليين هناك منذ الثلاثينات. وكتب الإبراهيمي عدة مقالات بعنوان (ليبيا وموقعها منّا)[4]،

---

(1) البصائر، عدد 33 ,1948.

(2) البصائر، عدد 143 ,144 (1951)

(3) انظر بهذا الصدد بحثنا (صورة محمد الخامس في بعض الصحف الوطنية الجزائرية) منشور في كتابنا (أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر) جـ3، بيروت 1991، وهو أيضاً منشور في وقائع ندوة الرباط الدولية حول شخصية محمد الخامس، الرباط، 1988.

(4) عيون البصائر، دار المعارف، مصر، 1963 ,194

تحدث فيها عن تاريخ ليبيا وعلاقتها بجيرانها، وحقوقها عليهم، والمرارة التي تعرضت لها من إهمال الترك واستعباد إيطاليا، وخلف وعود الحلفاء لها، (تأخر استقلالها إلى يناير 1952). وقال: «إن دواء الليبيين هو دواؤنا» واعتبر أن الجزائر مشاركة لليبيا في كل شيء. وقد حذرهم الإبراهيمي بعبارة شهيرة عنه وهي أن لا يكون منهم (سيوف اليمن أو جنرالات تونس، فتلك لا تصلح للضرب، وهذه لا تغني في الحرب). وقد حفلت صحف العلماء بالمقالات والأشعار المهنئة باستقلال ليبيا.

ومنذ 1936 وجدنا في الشهاب تنويهاً بعمل الكتلة الوطنية المغربية والمطالب التي تقدمت بها إلى السلطات الفرنسية (الجبهة الشعبية). والإخبار عن إنشاء الكتلة لمجلة (المغرب) و(الأطلس)، وقد ركزت الشهاب على وحدة المغرب[1].

وطالب ابن باديس بإصلاح جامع الزيتونة الذي كان قد تخرج منه. ورأى أن يقسم التعليم فيه إلى مشترك ومتخصص. ولكل قسم علومه. وطالب بإنشاء فرع للقضاء وآخر للخطابة وثالث للتعليم[2] الخ. وكذلك ساندت الجمعية الاتجاه الإصلاحي في المغرب الذي كان الدكالي أحد ممثليه. وكثيراً ما راسل صحفها شخصيات مغربية مثل المرحوم عبد الله كنون، وتونسية وليبية وحتى بعض الشناقطة (من موريطانيا).

ومعروف أن ابن باديس كان يساند الشيخ الثعالبي بقوة. وقد كان الحزب الدستوري قد انشق منذ 1934. وعند عودة الثعالبي إلى تونس ذهب ابن باديس لتحيته باسم الجمعية. وبهذه المناسبة جرت في تونس احتفالات لابن باديس أيضاً. وتحدثت الصحافة الفرنسية على أن الزعيمين (يتآمران) على الوجود الفرنسي، وأنهما يعملان على وحدة المغرب العربي، وأن المسألة ليست التهنئة بالرجوع، ولا حضور تأبين الشيخ صفر، كما زعمت صحافة جمعية العلماء.

أما بالنسبة للحركة الطلابية فقد وجدنا الجمعية تتبنى مطالب جمعية طلبة شمال أفريقية التي كان مقرها باريس. فقد عقدت جمعية الطلبة خلال الثلاثينات مؤتمرين في الجزائر، أحدهما في العاصمة سنة 1932 والثاني سنة 1936 في تلمسان. ونستطيع أن نقول أن جمعية العلماء قد «وظفت» المؤتمرين لصالحها وذلك بحضور العديد من

(1) الشهاب، يوليو 1936.

(2) الشهاب، اوت 1930، اكتوبر 1931 .

شخصياتها، والخطابة فيهم واسداء النصائح لهم الخ. وقد كان على رأس الحاضرين والمؤتمرين الإبراهيمي وابن باديس والعقبي. وفي مؤتمر آخر عقد في تونس حضر الزاهري ممثلاً لجمعية العلماء، وقدم تقريراً هاماً حول التعليم.

وبعد الحرب الثانية كتب الإبراهيمي مسانداً إضراب الطلبة الزيتونيين من أجل إصلاح التعليم[1]، وهو الإضراب الذي دام فترة طويلة، وظهرت على أثره (حركة صوت الطالب الزيتوني). وقد جاء في مقالة الإبراهيمي الطويلة «أإضراب ما صنعتم أم إطراب؟».

3 ـ القضايا:

أبرز القضايا التي شهدها المغرب العربي منذ تأسيس جمعية العلماء هي: الظهير البربري والتجنس والمؤتمر الأفخارستي، والعروبة.

اعتبرت صحف الجمعية الظهير البربري محاولة استعمارية للإساءة إلى وحدة شعوب المنطقة والطعن في الإسلام والثقافة العربية، لأن الفكرة انطلقت في عهد كان فيه الاستعمار يقوده المستشرقون الحاقدون على انتشار الإسلام وحضارته. ومثلهم المبشرون الذين يحتمون بالكنيسة والبابوية والقساوسة، وتدعمهم السلطات المحلية الفرنسة. وقد كان المؤتمر الأفخارستي الذي انعقد بتونس قمة في الإساءة إلى أهل المغرب العربي وفي تحدي المشاعر الإسلامية. وقد انعقد نفس المؤتمر في دورة أخرى بالجزائر.

أما التجنس فنذكر أن الشهاب[2] قد أخبرت أن جمعية طلبة شمال أفريقيا بباريس رفضوا عضوية المتجنسين، وجاءت على مسامرة لأحمد بلا فريج حول الموضوع. وأيدت أن المسلم الذي يترك الشريعة لا يعتبر مسلماً، وأن المتجنس وإن كان مسلماً بالعقيدة فإنه قد رفض النظام الاجتماعي الإسلامي. ولابن باديس في التجنس فتوى صدرت سنة 1938، كان لها صدى بعيد، وقد هزت السلطات الاستعمارية من الأعماق[3].

(1) البصائر 118 (1950).

(2) ابريل 1930.

(3) البصائر 95، يناير 1938.

وكتب ابن باديس والإبراهيمي وغيرهما مقالات حول عروبة أهل شمال أفريقية، ومنها فكرة الوحدة التي عالجها ابن باديس عند انتصاره لشكيب أرسلان، وكان يدخل في ذلك مقالاته العرب في القرآن ومحمد رسول القومية العربية، وقد رحبت الجمعية بقيام الجامعة العربية، وتنبأت بأن يكون لها أثر على المغرب العربي. ومما كتبه الإبراهيمي في ذلك مقالة بعنوان (عروبة الشمال الإفريقي) وهي مستوحاة من أحداث المغرب[1].

ومن يطالع صحف وخطب وأناشيد جمعية العلماء يجد التيار العروبي قوياً لدرجة أنه تَدَرَّج عند البعض على الأقل، مثل ابن باديس، من العروبة الثقافية إلى العروبة السياسية.

4 ـ اهتمامــات أخــرى:

بالإضافة إلى ما ذكرنا، اهتمت جمعية العلماء بمجريات الحركة الثقافية في المغرب العربي وبتياراته الاجتماعية الدينية. فكانت تتابع بالخصوص حركة الطباعة والنشر في مجال الكتب والصحف. وهكذا نجد الإعلانات عن كتب صادرة ومراجعات لبعضها وأحياناً نجد نقداً لاتجاه ما في هذه المؤلفات. من ذلك الحديث عن كتاب عبد الرحمن بن زيدان (إتحاف أعلام الناس) وهو كتاب يؤرخ للعائلة العلوية بالمغرب الأقصى، معتمداً على وثائق هامة[2]. كما نجد حديثاً عن (الحداد على امرأة الحداد) لمحمد الصالح بن مراد، وهو كتاب معارض للتيار الذي مَشّى فيه الطاهر الحداد في كتابه (امرأتنا والمجتمع) في تونس. بالإضافة إلى الحديث عن (القرآن والقصص) لمحمد البشير النيفر. ونحن نعلم أن بعض رجال جمعية العلماء كانوا يطبعون كتبهم في المغرب أو تونس، ولا سيما الأخيرة، عندما تضيق بهم الجزائر مالاً أو فكراً.

أما الصحف فقد اهتمت جمعية العلماء بما ينشر فيها وباتجاهاتها. وهي تعلم أن بعض هذه الصحف كان محايداً. ولكن بعضها الآخر كان مسنوداً من السلطات الفرنسية نفسها. وكانت بعض الصحف تخضع لرقابة شديدة. وعلى هذا الأساس نوهت البصائر بجريدة (العلم الخفاق) المغربية وبمديرها السيد القباج، وذلك لمقاومتها الرقابة

(1)البصائر 150 (1951)

(2)الشهاب، ابريل 1930.

الفرنسية [1]. ويكاد لا يخلو عدد من الشهاب أو البصائر القديمة من نقول أو إشارات إلى جرائد تونس الآتية: النديم، العصر الجديد، النهضة، الزهرة [2] إلخ.

5 ـ الخاتمة:

وهكذا يتضح أنه بالرغم من التصريح بعدم التدخل في الشؤون السياسية، إلا أن جمعية العلماء كانت تناور وتعمل على أن يكون لها موقف «سياسي» في كل قضايا المغرب العربي. فاهتماماتها بالقادة السياسيين والمفكرين، ومتابعتها لتيارات الحركات الوطنية في كل بلد، وتحمسها لما ينفع وحدة المغرب العربي على أساس العروبة والإسلام والشخصية الحضارية المتميزة عن الحضارة الأوروبية المعجونة بالاستعمار والمسيحية، كل ذلك يجعل جمعية العلماء في مقدمة الجمعيات والهيئات التي لم تحصر نفسها في قطر واحد، وإنما كانت تعايش الأحداث في كل قطر من أقطار المغرب العربي بنفس الحماس والولاء والاهتمام الذي تنظر به إلى الجزائر. ذلك أنها كانت تعلم أن نجاحها إنما يكون بنجاح مثيلاتها في الأقطار المغاربية وأن فشلها سيكون محققاً إذا فشلت مثيلاتها أيضاً.

الجزائر

(1) البصائر عدد 8, 1947.

(2) من ذلك أيضاً نقلها عن مجلة (نور الإسلام) التي كان يصدرها محمد الخضر حسين في القاهرة. انظر الشهاب، أوت 1930. ومنه حديث الشهاب نفسها (عدد يوليو 1939) عن جريدة الوحدة المغربية التي أعلنت أنه «لا صداقة للإسلام مع الاستعمار» في إشارة إلى ما يقال عن تنافس الدول الاستعمارية على ودّ المسلمين.

حياة وتراث ابن أبي شنب (*)

عندما يقف المرء على آخر صورة تذكارية لمحمد بن أبي شنب فإنه يرى فيها شيخاً ملتحياً ومعمماً، لابساً السروال «العربي» والبرنس الأبيض، والصدرية الحضرية، والحزام الشّمْلا والحذاء الخالي من الخيوط. وهو يبدو في الصورة بديناً قصير القامة ولكنه عريض الجبهة ذكي العينين. غير أن الصورة لا تقدم سوى الملامح العامة لشخصية ابن أبي شنب. وعلى الدارس أن يعود إلى تراث الرجل الفكري ليعرف من هو؟

فإذا استعرض الدارس قائمة مؤلفات ومساهمات ابن أبي شنب بدا له شخصية كبيرة عاشت في عصر جدير بها وجديرة به. فهو من الجزائريين القلائل الذين حصلوا على الدكتوراه في الأدب العربي في عهد الاحتلال الفرنسي، وأول من تأستذ في كلية الآداب بجامعة الجزائر التي كانت حكراً على الفرنسيين، وأول من دخل منهم المجامع اللغوية وحضر مؤتمرات المستشرقين، وتخرج على يديه عدد من هؤلاء المستشرقين.

ولد ابن أبي شنب سنة 1869 في المدِيَّة الرابضة على قمة الأطلس، وتعلم فيها أوليات العلوم، بما فيها القرآن الكريم. وكان من تلك الفئة التي مسها الاستعمار بظلمه. إذ حكمت الإدارة الاستعمارية المنتصرة على آلاف الأفراد ومئات العائلات العثمانية، بما فيها المرتبطة بالزواج بعائلات جزائرية، حكمت عليها بالطرد مع تعسف وقمع، وأجبرت الجميع على ركوب سفن حملتها إلى أزمير. فكانت عائلة ابن أبي شنب من البقية الباقية من تلك الزيجات الجزائرية التي يطلق عليها تاريخياً زيجة الكراغلة. وكأني

(*) تصدير كتبناه للطبعة الجديدة من كتابه (تحفة الأدب)، دار الغرب الإسلامي. بيروت 1990 وفي آخر هذا التصدير، كلمة تعقيبية كتبناها سنة 1982، ولم نقدمها للنشر عندئذ.

بمحمد بن أبي شنب الذي كان يعي التاريخ جيداً، قد أصرها في نفسه وأراد أن يتحدى الاستعمار بالعلم، ويكون نداً بل أستاذاً لأساتذة هذا الاستعمار وشيخاً لمستشرقيه. فهو يعرف أن الجهل بمفهومه العام هو السبب الرئيسي في ضياع الجزائر سنة 1830 وطرد وهجرة الآلاف من أهلها.

تدرّج ابن أبي شنب في التعليم، فانتقل إلى العاصمة، والتحق بالمدرسة النورمالية، فكان من بين الجزائريين القلائل الذين دخلوها. وصادف ذلك بداية التحول في الفلسفة الاستعمارية نحو تعليم «الأهالي». فبعد أن كانت هذه الفلسفة تقوم على حرمانهم من التعليم حتى لا يستيقظوا، أخذت في التغيّر لتفسح المجال أمام فكرة تكوين «نخبة» من هؤلاء الأهالي، تكون هي صلة الوصل بين الفرنسيين والجزائريين، وتصبح هي الرائدة لإدماج الشعب الجزائري في فرنسا. وهكذا كان ابن أبي شنب من نتاج الفلسفة الاستعمارية الجديدة. فهل حقق للفرنسيين ما كانوا ينتظرون من أمثاله؟

هنا تحضر صورة الرجل التي بدأنا الحديث بها. فقد كان مظهره ضد سياسة الاندماج المخططة، وكأن صورته تقول لفلاسفة الاستعمار: إن الشعب الجزائري متميز عن الشعب الفرنسي بأشياء كثيرة، ومنها اللباس. فبعض الناس ينظرون إلى تلك الصورة على أنها نوع من التحدي الصامت. ولكن العبرة ليست باللباس طبعاً بل بالأفكار والمواقف. فما هي أفكار ومواقف ابن أبي شنب؟

يمتد إنتاج ابن أبي شنب عبر أكثر من ثلاثين سنة. فآثاره بدأت تظهر في المجلة الأفريقية منذ أواخر القرن الماضي، واستمرت في الغزارة والعطاء إلى سنة وفاته، 1929. وقد تمثل إنتاجه في المجالات الآتية:

1 ـ التدريس:

فقد كان من أساتذة المدرسة العربية ـ الفرنسية بمدينة قسنطينة ثم الجزائر، ثم انتقل منها إلى كلية الآداب. ومن أساتذته الذين أثروا في حياته رينيه باسي، عميد مدرسة الآداب العليا منذ تأسيسها (1880) حتى وفاته، 1924. وقد أبّنه ورثاه ابن أبي شنب بأحر العبارات، وكان وفياً له أشد الوفاء. ويعتبر (باسي) أيضاً عميد الاستشراق الفرنسي في عهد ازدهاره (نهاية القرن الماضي وبداية هذا القرن)، إذ كان يكتب بغزارة

عن التراث العربي الإسلامي للجزائر، وكان موفد السلطات الفرنسية إلى تونس
والمغرب والسينيغال وغيرها لخدمة أغراض علمية في الظاهر استعمارية في الخفاء.

2 ـ نشر التراث:

قام ابن أبي شنب بعمل جبار في نشر التراث العربي ـ الإسلامي. ولا سيما ذلك الذي أنتجه الجزائريون أنفسهم، ويبدو أن ميوله الشخصية قد ساعدته على ذلك، لأننا نجده قد تخصص في التراث حتى في تحضير رسائله الجامعية، إذ كانت اطروحة الدكتوراه عن أبي دلامة وشعره.

وبالإضافة إلى الميول الشخصية هناك الحوافز. ذلك أن العهد الذي نشر فيه ابن أبي شنب جهوده في تحقيق التراث هو عهد الوالي العام شارك جونار. وهذا الوالي رغم أنه كسياسي كان يخدم الفلسفة الاستعمارية التي أشرنا إليها، إلا أنه شجع أحيا الآثار العربية والإسلامية للجزائريين ورصد المال لنشرها ووفر الشروط للبحث عنها. وقد ساهم في هذه العملية التي بدأت منذ حوالي 1903، عدد من الجزائريين والمستشرقين ولكن أبرزهم هو ابن أبي شنب. ولا يتسع المجال هنا لذكر كل الأعمال التي حققها ونشرت أثناء حياته، ولكن يمكن الإشارة إلى أنه هو الذي نشر رحلة الورتلاني مقابلا على عدة نسخ، والبستان لابن مريم، وعنوان الدراية للغبريني، ونبذة من رحلة ابن عمار، وغيرها. وقد اتبع في التحقيق مناهج المستشرقين الجديدة، فكان يقابل النصوص ويعلق عليها ويفهرس الكتب وينبه على الأخطاء بطرق علمية.

3 ـ المساهمات العلمية:

كان ابن أبي شنب موهوباً في اللغات أيضاً. والذي درس اللغات الأجنبية يتأكد أن إتقان لغة أو لغات إنما يقوم على الموهبة أولاً والكدّ ثانياً. ويظهر أن الاثنين قد اجتمعا في ابن أبي شنب، ذلك أن مترجميه يذكرون أنه كان يحسن عدة لغات أوروبية وشرقية حية وميتة. وقد ساعده ذلك على تحقيق المسائل، ولا سيما عند مشاركته في الموسوعات ودوائر المعارف، كما ساعده على الأبحاث اللغوية، ومن ذلك دراسته التي سجل فيها بقايا الألفاظ التركية والفارسية في الجزائر، ومشاركته في مؤتمرات

المستشرقين بالجزائر ولندن واستوكهولم، وعضويته في المجمع العلمي العربي بدمشق ومراسلاته مع علماء العصر.

لقد ترك ابن أبي شنب مؤلفات كثيرة يجدها المرء مفصلة في ترجمة حياته في كتب التراجم. وما يزال بعضها مرجعاً للباحثين إلى اليوم. ومنها (تحفة الأدب في ميزان أشعار العرب) الذي أعيد طبعه عدة مرات. ولقد أحسن صاحب دار الغرب الإسلامي صنعاً في إصدار طبعة حديثة منه لأن الحروف الطباعية قد تغيرت إلى أفضل كما تغيرت حياة الإنسان. ويبدو أن أقبال الناس على هذا الكتاب، قد جعله من حسنات ابن أبي شنب. ونحن لا نشك في أن هذا العمل جاء نتيجة لممارسته الطويلة للتعليم. ورغم ظهور مؤلفات أخرى في نفس الموضوع فإن تجربة ابن أبي شنب وحسن اختياراته وتصنيفاته قد جعلته في المقام الأول من بينها.

وأن تفرغ ابن أبي شنب للتدريس والتأليف وتحقيق التراث والإسهام العلمي جعله لا يشارك أو لا يهتم بما يجري حوله من تطورات سياسية سواء في بلاده أو في الوطن العربي والإسلامي. فرغم أن فترة نضجه العقلي كانت هي فترة مخاض الحركة الإصلاحية في المشرق والتوسع الاستعماري في المغرب العربي، ثم يقظة الشعوب وظهور القيادات الوطنية بعد مؤتمر الصلح، وثورة روسيا ومبادىء ويلسن، وبروز شخصية الأمير خالد في الجزائر، فإن ابن أبي شنب لم يحرك ساكناً، فيما يبدو.

ولقد كتبت مرة مقالة عن مراسلات ابن أبي شنب مع الشيخ محمد كرد علي رئيس المجمع العلمي العربي بدمشق[1]، وقلت فيها أنه (ابن أبي شنب) كان في ضوء ما ذكرت من المعطيات، صنيعة الاستشراق الفرنسي، اسلوباً عندما يكتب، وتحركاً في دائرة التراث بما يخدم أهدافهم (وهو ليس الوحيد في ذلك، وما يزال غيره بيننا إلى اليوم ولكن في أثواب جديدة). ولكن كلامي لم يعجب البعض فرد علي رداً أترك للقراء الحكم عليه[2]. وكان الأولى بالرد والإيضاح هو الكلام الخطير الذي كتبه عنه المستشرق الفريد بيل الذي كان تلميذاً ذكياً لابن أبي شنب، فقد جاء في كلمة التأبين أن ابن أبي شنب كان وطني المظهر فرنسي المخبر، وأن فرنسا كانت تثق فيه وترسله في مهمات

---

(1)انظر كتابنا تجارب في الأدب والرحلة، الجزائر 1983، ص 75 - 88.

(2)انظره في مجلة الثقافة عدد 65 (سبتمبر - اكتوبر 1981).

دقيقة، ولذلك كافأته بالأوسمة ورموز الاعتراف بالجميل ولعل (بيل) كان يحسب أنه بذلك يحسن صنعاً مع شيخه[1].

إن التاريخ لا يرحم المنحرفين، والذي يمشي دون أن تتحسس خطاه نبض الأرض التي يسير عليها قد يقع في الفخ حتى بعد أن تغيبه القبور وتختفي صورته عن الأنظار.

وليس ضرورياً أن يمارس المرء السياسة ولكن من الضروري أن يكون له موقف منها، وقد عرفنا أن ابن أبي شنب قد اتخذ من الوجهة الوطنية، موقفاً تمثل في محافظته على هندامه العربي الإسلامي وسط دعاة الاندماج الظاهري والباطني، كما تمثل في حرصه على نفض الغبار عن أكبر نصيب من المؤلفات العربية الإسلامية التي أنتجها الجزائريون أيام الحكم الإسلامي الزاهر. كما كان في المحافل العلمية الدولية، رغم التأويلات، رمزاً لذلك العالم العربي المسلم الذي أنجبه الأطلس الأشم، ومدينة المدية المتحضرة والمحافظة أشد المحافظة، والجزائر الكريمة رغم فقرها والحرة رغم قيودها.

الجزائر في 1990/7/24.

(1) الفريد بيل (المجلة الآسيوية)، عدد 214 ,1929، ص 359 - 365.

حول ابن أبي شنب

نشرت مجلة الثقافة في عددها 65 (سبتمبر ـ أكتوبر 1981) تعقيباً لأحد قرائها على مقالتنا (من رسائل ابن أبي شنب إلى محمد كرد علي) المنشورة في هذه المجلة عدد 53 (سبتمبر ـ أكتوبر 1979).

ونود أن نلاحظ أن صاحب التعقيب لم يأت بما ينقض حكمنا على المرحوم محمد بن أبي شنب من أنه كان تحت طائلة الاستشراق الأوروبي عموماً والفرنسي خصوصاً. والوثيقة التي نشرها المعقب تؤكد أيضاً ما ذهبنا إليه. ذلك أن المجمع العلمي العربي بدمشق كان منعقداً (سنة 1924) في ظل البنادق الفرنسية، ولذلك أوقف جلسته خمس دقائق حداداً على المستشرق الاستعماري الكبير، رينيه باسي، أستاذ ابن أبي شنب، كما انتخب (أي المجمع) المستشرق الاستعماري الآخر، هنري ماسي، مرشح ابن أبي شنب «بإجماع الآراء اعتماداً على شهادتكم الصادقة وثقتكم التامة». وما تولّي محمد كرد علي، رئيس المجمع، الوزارة في عهد الانتداب الفرنسي إلاّ جُزْءاً من هذه الرواية!

ومن جهة أخرى أخبر صاحب التعقيب أن عائلة ابن أبي شنب ما تزال تملك رسائله وأن له آثاراً تعد بـ 65 عنواناً. وقد كان الأحرى بالمعقب، ما دام يعرف كل هذا، أن يكتب مقالة يذهب فيها عكس ما ذهبنا إليه، مستنداً في ذلك على وثائق العائلة والآثار التي يعرفها له، ومبرزاً من خلالها مواقف ابن أبي شنب الوطنية. إن كثرة المنشورات عن التراث العربي الإسلامي، لا تعبر في حد ذاتها ـ على موقف وطني. ذلك أن بعض المستشرقين (ومنهم رينيه باسي نفسه) قد تفوقوا على ابن أبي شنب في عدد منشوراتهم في هذا الميدان.

ونود أيضاً أن نذكر بأن صاحب التعقيب قد فهم من كلمة «مدرسة» في مقالتنا،

المبنى الذي ينشر فيه التعليم، بينما المقصود منها «المدرسة الثقافية والسياسية» التي ينتمي إليها ابن أبي شنب. وبذلك ينتفي استنتاجه الذي أقامه على فهم المدرسة ـ المبنى.

وقد كنا عالجنا موضوع هذه المدرسة الثقافية ـ السياسية في بحث مطول عنوانه (مدارس الثقافة العربية في المغرب العربي 1830 - 1954) وهو منشور في (مجلة معهد البحوث والدراسات العربية) التي تصدر بالقاهرة عدد 9، ص 43 - 79.

هذا وسنظل على استعداد لمراجعة حكمنا على الشيخ ابن أبي شنب متى كشفت الوثائق عن دوره المجهول في خدمة القضية الوطنية.

الجزائر أول مارس 1982

صدى دعوة خير الدين باشا التونسي في الجزائر (*)

الظاهر إنني كنت متفائلاً عندما اخترت هذا الموضوع، فقد حسبت أن المعاصرين قد تناولوا بإسهاب دعوة خير الدين التونسي الإصلاحية بالمدح والقدح، وأن الصحف المحلية قد تكون ترجمت لحياته وتعرضت لآرائه بإطناب.

ولكن البحث الأولي الذي قمت به دلني على ندرة المتناولين لحياة خير الدين. وأقول «الأولي» لأنني لم استقص كل المراجع والمظان. ولم يقدني هذا البحث الأولي إلا إلى الأصداء التالية:

1 ـ نشرت جريدة (المبشر) الرسمية كتاب (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك) على حلقات، ابتداء من أول أكتوبر سنة 1868. وهذه الجريدة كانت تصدر بالعربية والفرنسية، وكانت مقروءة، خصوصاً لدى الموظفين في الإدارة الاستعمارية، مثل القياد والقضاة والعلماء والمترجمين. وهكذا اطلع هؤلاء على (أقوم المسالك) وأفكار خير الدين فيه من خلال (المبشر) لأن الكتاب نفسه كان عزيزاً على الكثير من القراء.

2 ـ تحدث الشيخ عبد القادر المجاوي حديثاً مقتضباً عن خير الدين وكتابه في رسالته المسماة (إرشاد المتعلمين) المطبوعة بمصر سنة 1877. وكان الشيخ المجاوي قد اشتغل بالتدريس سنوات طويلة حتى أصبح يدعى (شيخ الجماعة) لأنه أخرج أجيالاً من

(*)هذا البحث القصير ساهمنا به في ندوة عن خير الدين باشا التونسي، عقدت في تونس خريف 1990 أما الفقرة الخاصة بمراسلة الأمير عبد القادر وخير الدين فقد أضفناها بعد عامين بالضبط من كتابة البحث.

المتعلمين في القضاء والترجمة والتدريس والصحافة. وكان من أعمدة مدرستي قسنطينة والجزائر المزدوجتي التعليم.

وحديثه عن خير الدين جاء عرضاً أيضاً، ولم يكن لذاته. ومع ذلك فقد شكك المجاوي في نسبة (أقوم المسالك) إلى خير الدين وفي قدرته على تحقيق الإصلاح المنسوب إليه. فقال عن شخص خير الدين أنه «أحد المماليك الناشئين بتونس.» وقال عن الإصلاح وتولية خير الدين الوزارة: لقد «ظن الناس أن بتوليته تنتفع البلاد والعباد.» وهذا تلخيص واضح للرأي العام من جهة، ومن جهة أخرى لكون المجاوي كان يرى ما يرى هؤلاء الناس في محاولة خير الدين تطبيق مبادىء الإصلاح.

أما عن التشكيك في نسبة (أقوم المسالك) إلى خير الدين فقد جاء في العبارة التالية وهي أن الرأي العام (ويطلق عليه كلمة «النّاس») كان يرى أن خير الدين كان سيصلح الأحوال لأنه هو صاحب الأفكار التي بثها كتابه أقوم المسالك. «ولكن المجاوي استعمل عبارة التشكيك الآتية وهي أن الناس استدلوا على عقيدة الإصلاح عند خير الدين «بنسبة المجموع المسمى أقوم المسالك في أحوال الممالك إليه.» ولم يقل المجاوي رأيه صراحة في أن (أقوم المسالك) من تأليف خير الدين أو من تأليف غيره، وإنما ترك موضوع الشك مفتوحاً. والغريب أن المجاوي نفسه كان من رواد الإصلاح في ميدان التربية والتعليم وفي ميادين أخرى اجتماعية ذكرها في رسالته (إرشاد المتعلمين).

3 ـ ورغم ذلك فإن هذه الرسالة الصغيرة (32 صفحة) قد احتوت على قصيدة طويلة وقوية في مدح خير الدين باشا التونسي. والقصيدة ليست للشيخ المجاوي ولكنها للشيخ إبراهيم سراج المدني الذي كان يعيش في الحجاز، ولكنه شأن بعض علماء المسلمين عندئذ كان يتتبع أحوال العالم الإسلامي ويعجب ببعض قادته ويعبر عن غيرته على الإسلام أمام الغزو الأوروبي الذي انطلق بالخصوص بعد مؤتمر برلين الشهير(1878).

والقصيدة، رغم طولها، مختصرة، إذ تتخللها عبارة المجاوي «ومنها» التي تدل على أنه قد حذف منها نصيباً لا نعرفه. ومهما كان الأمر فالمذكور منها بلغ 51 بيتاً. ومطلعها:

أهاجكَ رسمٌ من تهامة داثرُ   عفَتْها الليالي ساعفتها المواطر

وبعد الحديث عن النفس وغزل طويل على عادة القدماء، تخلص الشاعر إلى مدح خير الدين قائلاً:

فيا ليلة قد أوْهَنَ السيرُ عزمَها   ظلامك قد أغْفى ونجمك ساهر
كـأن لـه مثلي اشتيـاقَ مبّـرح   تتـوق لخير الـدين منه المنـاظر

وتستمر القصيدة في مدح خير الدين وتذكر أخباره. من ذلك أنه آوى إلى الخلافة (الآستانة) وأنه آزر الدين، وأنه أنجد «من دارت عليه الدوائر» وقد جعله أشهر مَنْ بأفريقية، وقال إن أوروبا قد اعترفت به بأنه أوحد تونس وحليف المعالي، وأنه سيحيي عهد (ديدون) وعهد من جاء بعدها (العهد الإسلامي)، كما أن أوروبا قالت، حسب الشاعر، أن خير الدين سيحذو حذو مدحت باشا في تطبيق القوانين الشرعية.

وقد اعتزّ الشاعر بهذه الأخبار عن خير الدين. وقال أنه كعَربي اعتبر ما قيل عن خير الدين من «البشائر». وكان الشاعر صريحاً في قوله أنه في مدحه لخير الدين قد خالف جل الذين عارضوه واعتبرهم من الجاهلين. ومن الأسباب التي جعلته يعجب بخير الدين أن هذا وقف مع مدّ خط حديد باجة، إذ في ذلك تحصين لتونس. ثم اتجه إلى خير الدين فناشده أن يأخذ بيد الصنّاع في تونس، وأن يطبق في ذلك ما جاء في كتابه (أقوم المسالك). واعتبر نجاح خير الدين في مهمته مجداً للعرب جميعاً وشرفاً لهم.

ولقائل أن يقول: ما لهذه القصيدة والحديث عن صدى خير الدين في الجزائر. والحقيقة أن الذي دعانا إلى الإشارة إلى القصيدة هو جلب الشيخ المجاوي لها وجعلها في رسالته التي مجد فيها العلوم الحديثة ونادى فيها بالإصلاح الاجتماعي. وقد أعتبر المجاوي قصيدة إبراهيم سراج المدني في خير الدين من الشعر الذي «يستحق أن يُكْتَب بالخناجر على الحناجر». ولا شك أن تلاميذه قد تأثروا بها.

بقي أن نقول إننا لا ندري ما إذا كانت هذه القصيدة منشورة في غير المصدر المذكور، فإذا انفردت بها رسالة (إرشاد المتعلمين)[1] فالأولى بها أن تذاع وتنشر على الناس. وقد فكرنا في جعلها ذيلاً لهذه الكلمة، ثم عدلنا عن ذلك خوفاً من أن تكون مطبوعة في آثار الشاعر نفسه.

(1) انظر (ارشاد المتعلمين)، ط. المطبعة الوهبية، مصر، 1294 هـ، ص 18 - 19.

4 ـ يعتبر حسن بن بريهمات من أعيان علماء الجزائر خلال منتصف القرن الماضي فهو بالإضافة إلى أنه من العائلات الحضرية التي توارثت العلم والجاه، قد خالطت أيضاً الفرنسيين في تعليمهم وحضارتهم. وقد تولى من الوظائف الرسمية إدارة المدرسة العربية ـ الفرنسية لمدينة الجزائر. فلا عجب إذن أن يكون من أنصار فكر خير الدين التونسي وأن يشيد بكتابه (أقوم المسالك).

ورغم أن ابن بريهمات ليس من الشعراء المشاهير فإنه عبر عن إعجابه (بأقوم المسالك) شعراً. وذلك في أبيات بعثها إلى خير الدين سنة 1284 (1867). وليس قوة التعبير ولا قوة الشاعرية هي التي تهمنا هنا، ولكن روح القائل ومحتوى قوله. فقد نوه ابن بريهمات بشخصية خير الدين وباختياره منهج الإصلاح في السياسة والانتصار للدين والوطن. وقد امتدحه على أن ما جاء به من أفكار في الإصلاح إنما هو طبقاً لأحكام الشريعة الإسلامية مع مراعاة حال الناس والعصر. ولذلك استوجب الشكر من الجميع.

يقول ابن بريهمات في ذلك:[1] :

لله درك خيــر الــدين من عَلَم أبدى منارَ الهدى للناس في القُنَنِ
نهجت نهجاً قويماً قلّ ســالكه إلى السياسة كي ينجو من الفتن

وقد اعتبر ما جاء في (أقوم المسالك) عبارة عن «نصيحة» توجه بها خير الدين للمسلمين كافة، ولذلك خاطبه الشاعر بقوله:

نعمْ على الشرع قد بيَّنْتَ ضابطها مراعيا فيـه حال النـاس والزمن
حقٌ على أمة الإسلام شكـرُكُمُ ورَعي تــأليفكمْ بـالقلبِ والأُذُن

ونظراً إلى أن حسن بن بريهمات كان من أبرز المدرسين وممن لهم تلاميذ وأتباع، فإننا نتوقع أن تكون الإشادة بتأليف خير الدين قد توسعت لتشمل أيضاً هؤلاء التلاميذ والأتباع.

5 ـ وفي سنة 1901 زار الجزائر وفد مغربي حكومي ونزل ضيفاً على الوالي العام، ريفوال، ممثل السيادة الفرنسية. كان الوفد المغربي برئاسة محمد القباص (الجباص):

---

(1) القطعة مذكورة في (تعريف الخلف برجال السلف)، جـ2/119، وهي في 14بيتا.

وتنفيذاً لمشاريع الإصلاح التي كانت فرنسا تريد من سلطان المغرب تطبيقها، أمر الوالي العام أن يُحَضّر للوفد الزائر «مجموع مشتمل على قوانين مفيدة وتنظيمات سديدة» وكُلّف الشيخ مصطفى خوجة المعروف (الكمال)، أحد أعيان العلماء في الجزائر عندئذ بتهذيب هذا المجموع[1].

ومما يلفت النظر هو أن الشيخ الكمال كتب في المجموع المذكور عبارة قصيرة ولكنها واضحة الدلالة على إعجابه بأفكار خير الدين وبكتابه (أقوم المسالك). فقد قال عن التراتيب الإدارية الجديدة التي كانت فرنسا تريد من السلطان أن يعمل بها في المغرب «ومَنْ أَحَبَّ أن يستوفي هذا الموضوع بزيادة التفصيل والإيضاح، فعليه بمراجعة أقوم المسالك للوزير خير الدين. . .» ثم ذكر بعده أعمال الطهطاوي وعلي مبارك «وما أشبهها من الكتب النفيسة». وفي هذا إشادة واضحة بأقوم المسالك واعتباره من الآثار «النفيسة».

ولا غرو في ذلك، لأن الشيخ مصطفى الكمال كان من تلاميذ الشيخ محمد عبده المتحمسين، وكان من قراء (المنار) ومن أبرز المترجمين وكتاب الصحافة المعاصرة. وقد ترك كتباً تسير في هذا الاتجاه الإصلاحي، مثل كتابه (الاكتراث بحقوق الإناث) الذي أبرز فيه حقوق المرأة في الإسلام، وله عمل آخر نفي فيه التعصب عن الإسلام.

وحين أراد الشيخ الكمال أن يصف رئيس الوفد المغربي محمد القباص، قال عنه أنه «مشغوف بحب المعارف والتفنن، والتقدم العصري والتمدن». وأنه طلب من الوالي العام الفرنسي أن يطلعه على قوانين التصرفات في الأوطان الجزائرية. . . فأسعفه بها مترجمه إلى اللغة العربية. كما استحضر له في هذا الصدد بعض التنظيمات التونسية»[2].

ولا شك أن بعض الصحف والوثائق والمذكرات وحتى الكتب قد اشتملت على آراء وتعاليق المعاصرين عن أطروحة خير الدين أو دعوته إلى الإصلاح، ولكن وقتنا لم يسمح لنا بمواصلة البحث والاطلاع. ونحن نقول «لا شك» لأن الأطروحة المذكورة

---

(1) ط. فونتانة، الجزائر، 1902. و(التهذيب) قد يعني الترجمة أو الصياغة العربية.
(2) مصطفى الكمال، مجموع مشتمل على قوانين مفيدة. . . .، ص 3 ,14.

كانت توافق الاتجاه الفرنسي الذي كان يحث النخبة الجزائرية على الأخذ به، كما كانت توافق الاتجاه الإصلاحي الذي بثته حركة الجامعة الإسلامية، وعلى الخصوص اتجاه محمد عبده الذي تبناه عدد من علماء الوقت في الجزائر أمثال المجاوي والكمال وابن الموهوب.

* * *

بين الأمير عبد القادر وخير الدين باشا التونسي:

بعد كتابتنا لهذا البحث القصير انتبهنا إلى وجود مراسلات بين الأمير عبد القادر وخير الدين باشا التونسي. فقد احتوى كتاب (تحفة الزائر) الذي هو من تأليف الأمير محمد بن الأمير عبد القادر، على وثائق هامة حول الموضوع الذي نحن بصدده. ونلاحظ عابراً أن الأمير كان يكاتب أعيان تونس ـ ولاسيما الوزراء: مصطفى خزندار، ومحمد البكوش، ومصطفى بن إسماعيل، ورستم باشا، . . . وأهم موضوعات المراسلة معهم كانت بشأن أهالي الجزائر بتونس، وخصوصاً عائلة المقراني ومن تبعهم من الأنصار إلى تونس بعد ثورة 1871.

ونظراً لقيمة الأمير الجهادية والعلمية في المشرق، فقد أهدى إليه خير الدين نسخة من كتابه (أقوم المسالك)، ومعها خطاب خاص. وقد عرفنا أن طبع هذا الكتاب قد حصل سنة 1867. ولم يسع الأمير إلا الإشادة (بأقوم المسالك) وبصاحبه، وذلك في رسالة شكر وتنويه إلى خير الدين، معتبراً إياه، من المدافعين عن الشريعة الإسلامية في كتابه: «ثم إنك حميت ضمار الشرع المحمدي وعضدته، وقطعت عنه ضرر الملحدين وخضدته، وذلك بما قررتموه من أن الشريعة المطهرة لائقة بكل زمان، صالحة للحكم بها في كل أوان».

كما نظر الأمير إلى (أقوم المسالك) على أنه كتاب يبهر العقول، لتناوله «فنون المعارف»، «وقضايا المعقول والمنقول. فاتفقت القلوب على تفضيله» وأخبر مؤلفه أنه قد اتخذه «مرتع ناظري، ومنتعش خاطري». ورغم عموميات هذه الألفاظ فإن القارىء يلاحظ أن الأمير لم يعجب فقط بما جاء في الكتاب من دفاع عن الشريعة الإسلامية ولكن أيضاً بما حواه من دعوة للأخذ بأسباب الحضارة الغربية فيما لا يخالف قوانين الشريعة.

وفي مراسلة أخرى من الأمير إلى خير الدين أثناء وزارته بتونس، دعوة لزيارته في الشام عندما يأتي (خير الدين) لزيارة «المقدسات». وكان خير الدين إذاك في زيارة لاسطانبول. وهناك رسالة من خير الدين إلى الأمير أشاد فيها بالدولة العلية ومقامها بدل جواب الأمير عما طلب إليه. ومن جهة أخرى فقد أهدى الأمير إلى خير الدين تحفاً دمشقية ثمينة عندما كان وزيراً أعظم باسطانبول وأرفق الهدية بخطاب. وقد رد خير الدين بالشكر ومدح خصال الأمير. ولعل آخر هذه المراسلة تلك الرسالة التي عزي فيها خير الدين الأمير محمد، الابن الأكبر للأمير عبد القادر، على وفاة والده.

ويتضح من كل ذلك أن بين الأمير وخير الدين علاقات علمية وسياسية، وهي ليست من العلاقات الروتينية، بل كانت تمس حال المسلمين وأحوال الدولة العثمانية والمهاجرين الجزائريين إلى تونس فارين من ظلم الاستعمار الفرنسي. وإذا عرفنا أن هذه المراسلات قد بدأت، حسبما جاء في (تحفة الزائر) منذ صدور (أقوم المسالك) فإننا إذن مضطرون إلى اعتبار هذا الكتاب هو الداعي الأساسي لتبادل الرسائل والهدايا وعبارات الإعجاب بين الرجلين[1].

الجزائر في 1990/7/22

---

(1) انظر الأمير محمد باشا (تحفة الزائر...) ط. الإسكندرية، 1903، جـ 2/196 - 199، 252.

رسالة في الكرة الفلكية لابن حمادوش

(القرن 18 م)

إذا كانت مهمة الأوراق المقدمة في مثل هذه المناسبة العلمية هي الكشف عن الجديد(*) فإن مهمة ورقتي ليست كذلك، فيما أزعم، وإنما هي الكشف عن هوية رسالة في الفلك منسوبة إلى عبد الرزاق بن حمادوش الجزائري. ونحن نقول «منسوبة» لأن البحث قد يكشف أن دوره فيها لا يعدو نقلها من أصلها وتعريف معاصريه بها في بيئة غابت فيها المطابع ووسائل التعريف بإنتاج القدماء على أوسع نطاق.

عندما قرأنا في فهارس المخطوطات أن لابن حمادوش رسالة في الكرة الفلكية وأن نسخة منها توجد في المكتبة الملكية بالمغرب الأقصى، حرصنا كل الحرص على الحصول على نسخة منها لنضيفها إلى رصيدنا عنه[1]. ومما زاد من حرصنا على امتلاك نسخة منها أو الاطلاع عليها، أنه هو نفسه كرر في رحلته، الحديث عن اهتمامه بعلم الفلك وصورة الأرض والأرباع وغير ذلك. وهكذا سعينا إلى أن حصلنا على نسخة من الرسالة المذكورة. فلما أخذنا في قراءتها اعتقدنا لأول وهلة أنها من صنع ابن حمادوش نفسه، وأننا أمام عمل جديد بالنسبة لعصره، وأن له هو الفضل الأول في الرجوع إلى كتب الأقدمين وتبويب الرسالة إلى فصول، بالإضافة إلى المقدمة والخاتمة، خصوصاً

(*) بحث ساهمنا به في المؤتمر الثالث حول تاريخ الرياضيات العربية، الجزائر، ديسمبر 1990.

(1)المكتبة الملكية بالرباط ـ المغرب، رقم 1573 ضمن مجموع من ورقة 136 - 166. وبهذه المناسبة أود أن أشكر الأستاذ عبد العزيز فيلالي، الأستاذ بجامعة قسنطينة، على تفضله بتصوير المخطوطة وجلبها لي معه من المغرب. وكان الأستاذ إبراهيم بن مراد (من تونس) هو الذي نبهنا على وجود المخطوطة بالمغرب. والأستاذ ابن مراد مهتم أيضاً بابن حمادوش وهو يحقق معجمه في الأعشاب والعقاقير ويدرس الألفاظ الأعجمية فيه.

وأن العبارات نفسها توحي بذلك، إذ جاء في الفاتحة: «يقول عبد الرزاق بن محمد بن محمد بن حمادرش... الحمد لله الذي جعل كورة (كذا) العالم دليلاً على وحدانيته...».

ولكن زميلنا الأستاذ أحمد جبار شك، بعد اطلاعه على الملخص الذي قدمناه للمشرفين على الملتقى، في أن تكون العبارات التي سقناها من الرسالة لابن حمادوش، وأبدى الأستاذ جبار تطلعه في أن يكون هناك من علماء المسلمين من بقي على صلة مباشرة بكتب اليونان في عصر ابن حمادوش[1] (القرن 18 م). ولكن شكه جعلنا أيضاً نتوقف عن نسبة الرسالة إلى ابن حمادوش في انتظار الاطلاع على مصادر جديدة، وقراءة جديدة للرسالة نفسها. وبالإضافة إلى ذلك أرسل إلينا الأستاذ جبار شريطاً لنسخة أخرى من الرسالة المنسوبة لابن حمادوش[2]، كما ألحقها بصورة من الباب السابع من كتاب (جامع المبادىء والغايات في علم الميقات) للحسن المراكشي[3]. فكانت النتيجة إعادة

---

(1) رسالته إلى أخينا خالد سعد الله، أول أوت 1990 من باريس. والأستاذ جبار هو الذي نبه إلى أن المراكشي الذي يشير إليه ابن حمادوش قد يكون هو الحسن بن علي بن عمر، صاحب كتاب (جامع المبادىء والغايات في علم الميقات)، ثم تأكد من ذلك في رسالة أخرى منه إلى أخي بتاريخ 13 أوت 1990 من باريس أيضاً. إذ لاحظ أن ما جاء في خلاصتي يتطابق مع ما وجده في مخطوطة كتاب المراكشي المحفوظة في مكتبة أحمد الثالث رقم 3343 باسطانبول. ثم تفضل وأرسل نموذجاً للمقارنة من عناوين فصول الباب السابع من كتاب المراكشي.

(2) شريط رقم 9598 مكتبة المتحق البريطاني.

وقد صورناه على الورق الصقيل. فإذا فيه 23 ورقة. وحرفه أجمل من حرف النسخة الأولى (الملكية) وناسخه أصح أسلوباً. وهو يبتدىء نفس البداية: «يقول عبد الرزاق بن محمد بن محمد بن حمادوش... الخ. وفيه ورقتان مكررتان. والناسخ غير مذكور، ولكن تاريخ النسخ هو سنة 1199 (1784) فلا ندري هل هو أيضاً منسوخ عن النسخة التي بخط ابن حمادوش أو عن نسخة أخرى.

(3) وذلك بتاريخ 13 نوفمبر 1990. وبفضل هذه الصورة تمكنا من عقد المقارنة بين نص المراكشي ونص ابن حمادوش. وقد قال أن الصورة مأخوذة من facsimile من تحقيق فؤاد سيزكين سنة 1984 في مجلدين، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، فرانكفورت سلسلة ج ـ عيون التراث، مجلد 1/1 و 2/1. والصورة التي أرسلها الأستاذ جبار من الباب السابع تبدأ من صفحة 202 وتنتهي إلى صفحة 245.

النظر في فكرة الخلاصة التي قدمناها أول مرة للمشرفين على الملتقى، وكتابة هذه الورقة في ضوء ما درسناه عن حياة وأعمال ابن حمادوش وما قدمته لنا المراسلات المذكورة حول الرسالة المنسوبة إليه.

* * *

أما حياة وأعمال ابن حمادوش فقد سبق أن درسناها في عدة مناسبات[1]، ولا نريد الآن الرجوع إلى ذلك في تفاصيله. فقد ولد سنة 1107 (1695) في مدينة الجزائر على أغلب الظن. وكان من أسرة متوسطة تتعاطى حرفة الدباغة على ما يظهر من اسم والده (محمد الدباغ). وقد حاول عبد الرزاق أن يجمع بين التجارة والعلم ففشل في التجارة على الأقل. وهو الأمر الذي جعله يفشل في زواجه أيضاً. وتعلق بالعلم بمعناه الواسع فكان موسوعياً. اهتم بعلوم الدين واللغة مثل مثقفي عصره، ولكنه شذ عليهم باهتمامه بعلوم العقل أو «علوم النصارى»، كما أصبحت تدعى، مثل الطب والفلك والهندسة والصيدلة. وقد درس كل من ليكليرك Leclerc وكولان G. Colin جهود ابن حمادوش في هذه العلوم[2]. تنقل ابن حمادوش في العالم المعروف له عندئذ، فحجَّ عدة مرات، ورحل إلى المغرب الأقصى ومصر، وركب في سفن «النصارى»، واطلع على كتبهم، كما قال، وكان شديد الملاحظة. فكان لا يترك فرصة تفيده علماً جديداً إلا اغتنمها، فقد تعلم صنع البارود وضرب المدفع في مدينة الجزائر من أهل الاختصاص، وحين جمع قاموسه في الأعشاب كان يذكر بيئة كل نبات وأسماء الأعشاب، عربية كانت أو غير عربية.

---

(1) انظر كتبنا (الطبيب الرحالة عبد الرزاق بن حمادوش الجزائري)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1982. و (رحلة ابن حمادوش الجزائري: لسان المقال. . .) من تحقيقنا، من اصدارات المكتبة الوطنية الجزائرية، مجموعة رحلات ومذكرات، 1983. وكذلك كتابنا (أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر) الجزء الأول، ط. 3، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1990. وتاريخ الجزائر الثقافي، الجزء الثاني، ط. 2، الجزائر 1985.

(2) لوسيان ليكليرك (تاريخ الطب العربي)، جـ2، باريس 1876. وكذلك الترجمة الفرنسية لكتاب (كشف الرموز)، باريس 1874. أما غبريال كولان فانظر له (الطبيب العربي عبد الرزاق الجزائري)، الجزائر 1905.

في عدة أماكن من رحلته ذكر ابن حمادوش أن له تأليفاً في الفلك أو في الإسطرلاب أو في صورة الكرة الأرضية الخ. فقد ذكر مرة أن له تأليفاً في علم الفلك ثم قال «وسميته»، ولكنه ترك بياضاً بعد العبارة السابقة، فلم نعرف اسم التأليف. ونفس الشيء لاحظناه بالنسبة لتأليف له في الاسطرلاب والربع المقنطر، وكذلك في القوس الذي قال أن النصارى كانوا يتعاملون به، والرخامة الظلية التي قال أنه استخرجها بالحساب من كتب النصارى. وكذلك غيرها من الأعمال التي يسميها مؤلفات، مثل كتاب صورة الكرة الأرضية المستوحى من كتاب يقول أنه لرضوان أفندي (؟)، ومثل معرفة الطرق البحرية أو ما يسميه بعلم البلوط، فكل هذه وغيرها، لم يذكر لها عناوين. بينما ذكر عناوين لبعض مؤلفاته الأخرى مثل (فتح المجيب في علم التكعيب) و (الجوهر المكنون من بحر القانون) في الطب، إلخ.

ولكن ما يهمنا من أعمال ابن حمادوش في هذه المناسبة هو الرسالة الفلكية التي بدأنا بالحديث عنها. فهل هي له حقاً؟ وهل هي أحد التآليف التي ذكرها بدون أن يعطيها عنواناً، وهل كانت «مؤلفات» ابن حمادوش التي لم نطلع عليها والتي هي مذكورة بمواضيعها فقط، لا بعناوينها، في رحلته، كلها على شاكلة رسالته في الكرة التي بين أيدينا؟ وفي هذه الحالة، هل تصح كلمة «تأليف» أصلاً؟ ذلك ما نريد الإجابة عنه بقدر ما تسمح به المعلومات المتوفرة لدينا حتى الآن.

وها نحن نسرع إلى القول بأن النسخة التي بين أيدينا من الرسالة تكاد تكون منسوخة طبق الأصل كما أشرنا، من الباب السابع في كتاب الحسن المراكشي، ونحن نقول «طبق الأصل» لأن التقليد في النقل لم يشمل الألفاظ والعبارات فقط ولكنه شمل أيضاً التبويب، ففصول ابن حمادوش التسعون هي هي فصول المراكشي التسعون. إذن ما الفرق إن كان؟ بمقارنتنا للعملين لاحظنا أن ابن حمادوش كان أميناً كل الأمانة في نسبة العمل الأصلي للمراكشي، وأما مبرره في النقل فقد ذكر أنه هو فراغ المكتبات من تأليف مستقل في علم الكرة، فلا يعرف هو ولا المعاصرون تأليفاً خاصاً فيها. ولذلك عمد إلى ما أطلع عليه في الكرة عند المراكشي. ولم يذكر ابن حمادوش عنوان كتاب المراكشي الذي نقل منه مكتفياً بعبارة «في كتابه»[1]، فهل كان كتاب المراكشي مشهوراً

(1) هو كتاب (جامع المبادىء والغايات في علم الميقات)، وهو كتاب ضخم يضم أربعة أصناف من =

لدرجة الإحالة على شهرته فقط، أو كان ابن حمادوش يريد التعمية على معاصريه؟ إننا نغلب الرأي الثاني، إذ لو كان الرأي الأول هو المقصود لكانت شهرة الكتاب تغني عن النقل، ونفس الملاحظة تنطبق ربما على عدم ذكر الاسم الكامل للمراكشي(1)، ذلك أن ابن حمادوش اكتفى بذكر النسبة فقط (المراكشي)، وكم من العلماء وغيرهم ينتسبون إلى مراكش!

والحق أن ابن حمادوش قد اعترف منذ البداية بأن ما جاء به ليس له وإنما هو ما كان يبحث عنه ولم يجده. فهو قد اعترف بأنه قد تعلم الكرة وكيفية إستعمالاتها، وبحث عن كتاب مستقل يعالجها فلم يجده، ولكنه وجد أن الحسن المراكشي قد خصص للكرة باباً من أبواب كتابه (جامع المبادىء والغايات) وهو الباب السابع، وأنه قسم هذا الباب إلى تسعين فصلاً، فوجد فيه ابن حمادوش ضالته المنشودة، فكتب مقدمة قصيرة شرح فيها هذا الظرف، ثم أخذ ينسخ الباب المذكور من المراكشي في الكرة نسخاً يكاد يكون طبق الأصل. فما دعواه في ذلك؟

يورد ابن حمادوش عبارة ملفتة للنظر في المقدمة القصيرة التي مهد بها لنسخه الباب السابع من المراكشي، وهي قوله: «فأردت أن أفرده هنا بتأليف، لأزيد عليه ما أحصل من غيره، ولينتفع به من أراده، فيكون لي أجر لإظهاره للوجود» هذا النص على قصره مهم في نظرنا، لأنه يذكر كلمة «تأليف» وعبارة «لأزيد عليه ما أحصل من غيره» وعبارة «لينتفع به من أراده» وفي آخر النص دعوى كبيرة وملفتة للنظر وهي أن ابن حمادوش يشير إلى أنه ينتظر الأجر على «إظهار» ما كتبه المراكشي عن الكرة للوجود. ولنحاول فهم الألفاظ والعبارات المذكورة بشيء من التفصيل.

= العلوم هي الحساب ووضع الآلات، والعمل بالآلات، والمطارحات (أو التمارين)، وفي الكتاب جدول يضم 240 نجماً رصدها الحسن المراكشي حوالي سنة 622 (1225 م). انظر عمر فروخ (تاريخ الفكر العربي)، دار العلم للملايين، بيروت 1972، ص 687.

(1) هو أبو علي الحسن بن علي بن عمر المراكشي، عاش فترة من القرن السادس الهجري (12 م) ثم عاش إلى منتصف القرن السابع الهجري (13 م). وكان جغرافيا فلكياً ورياضياً ورحالة. وله كتب عديدة أشهرها كتاب (جامع المبادىء والغايات) المذكور آنفاً، وهو الكتاب الذي يغلب على الظن أنه ألفه في القاهرة. انظر عمر فروخ، المرجع السابق ص 686 - 687.

أ ـ كلمة (تأليف): يدعي ابن حمادوش أنه بنسخه عمل المراكشي قد قام بتأليف رسالة مستقلة في الكرة لم يسبقه إليها أحد، ولنلاحظ عبارة «فأردت أن أفرده» ـ أي الباب السابع ـ هنا بتأليف». ولو أن ابن حمادوش وفر شروط التأليف المتعارف عليها حتى عند القدماء، وقدم لنا عملاً أضاف إليه ما تعلمه أيضاً، وما اطلع عليه في غير المراكشي حول الموضوع، لكان من حقه أن يدعي هذه الدعوى، ولكن النقل الحرفي وانعدام الإضافات تقريباً هو الذي جعلنا نتوقف عند كلمة (تأليف) الواردة في النص والتي نسبها ابن حمادوش لنفسه، وهي الطريقة التي تجعلنا نتساءل ونتوقف عند «تآليف» ابن حمادوش الأخرى التي لم نطلع عليها أو لم نقارنها بغيرها، ومعنى ذلك أنها قد تكون جميعها منسوخة أيضاً من أعمال أخرى لغيره، ولا يكون المضاف إليها أو الجديد فيها سوى النزر اليسير.

ب ـ عبارة (الزيادة من غيره): أغرتنا هذه العبارة لمعرفة الزيادة التي أدخلها ابن حمادوش على نص المراكشي. فقد يكون من الجديد في التأليف أن يعلق المؤلف المتأخر على المتقدم أو يضيف لعمله إضافات لم يطلع عليها المتقدم أو يصحح بعض ما وقع فيه سابقه من أخطاء. فهل كانت زيادة ابن حمادوش من هذا النوع أو ذاك؟ الواقع أننا لا نريد أن نغامر فنحكم على الرجل حكماً قياسياً وهو أنه لم يحصل على شيء وبالتالي لم يضف شيئاً. فنحن لم نكمل المقارنة بين النصين إلى نهايتها، وإنما قارنا المقدمات وبعض الفصول، فوجدناه يورد نص المراكشي بحذافيره تقريباً، مع إضافة كلمة أحياناً، أو حذف عبارة منه أحياناً أخرى. وقد وجدنا في بعض الفصول زيادات تتمثل في سطر أو حتى بضع كلمات. ويلاحظ المرء أن طريقة ابن حمادوش في إثبات حضوره في النص تأتي باستعماله أحياناً رمز «ا هـ» عقب كلام المراكشي وهي تعني (انتهى) كلامه. ولكن هذه الطريقة ليست دائمة، ولعل حذف الرمز المذكور يرجع إلى الناسخ وليس إلى ابن حمادوش نفسه. وهناك عبارة يوردها ابن حمادوش في نهاية بعض الفصول وهي قوله «فافهم». أي أنه كان ينبه القارىء إلى أن توضيحات المراكشي قد انتهت وعليه(أي القارىء)أن يكون يقظاً ومتتبعاً لمعاني التوضيحات،وحتى زياداته هو.

جـ ـ عبارة «لينتفع به من أراده»: يتضح منها أن ابن حمادوش كان له هدف من استخراج نص المراكشي حول الكرة الفلكية. فقد أحس أن هذا النص كان ضائعاً وسط الكتاب وأن الراغبين في معرفة العمل بالكرة قد لا يهتدون إليه وسط كتاب ضخم يتناول

مجموعة من العلوم. ومن ثمة قام ابن حمادوش بنسخ النص المذكور (الباب السابع) وفصله عن بقية كتاب المراكشي، وجعله في متناول الراغبين معلناً أن قصده من كل ذلك هو نفع الباحثين في الكرة الفلكية، ورغبة في الأجر أيضاً. ولا نظن أنه يقصد «الأجر» الإلّهي في الآخرة، بل الغالب أنه يقصد الأجر الدنيوي، أي المدح والثناء من الراغبين في المعرفة من المعاصرين، على «اكتشافه» نصاً قديماً ومجهولاً حول الكرة وبعث الحياة فيه.

* * *

ونريد الآن أن نذكر نص المقدمة التي افتتح بها ابن حمادوش هذه الرسالة المنسوبة إليه، والتي بقيت، كما لاحظنا بدون عنوان. ونحن نذكر نص المقدمة، على قصره، بحذافيره، لنذوق معاً طعم كلام ابن حمادوش عن الكرة الفلكية، لأن قولنا أنه قام بنسخ الباب السابع من كتاب المراكشي قد يوحي بأن ابن حمادوش لم يبذل أي جهد أو أنه كان متطفلاً على الموضوع. فلنتابع إذن عباراته الافتتاحية، بما في ذلك الدينية منها:

«الحمد لله الذي جعل كورة (كذا) العالم دليلاً على وحدانيته، وأيقض (كذا) للنظر والاستدلال قلوب أهل معرفته، وجعل السماء ذا أبراج، والأرض ذا فجاج، وجعل الفلك دواراً فبتعاقبه جعل ليلاً ونهاراً، والصلاة والسلام على النبي المختار، وعلى آله وأصحابه الأخيار».

«وبعد، فلما ملكت الكرة اشتقت إلى تأليف في العمل بها فلم أجد في هذه الساعة تأليفاً مستقلاً فيها، إلا ما أدرجها (كذا) المراكشي في كتابه حيث عقد لها الباب السابع، فأردت أن أفرده هنا بتأليف، لأزيد عليه ما أحصل من غيره، ولينتفع به من أراده، فيكون لي أجراً (كذا) لإظهاره للوجود، وبالله أستعين، ولا حول ولا قوة إلّا بالله العلي العظيم». وهو (أي الباب السابع) مشتمل على مقدمة وتسعين فصلاً، المقدمة، قال المراكشي في كيفية العمل بالكرة: «وهذه الآلة وقع للأقدمين بها فضل اعتناء لما في تأملها من المنافع. . .» إلخ، ثم يورد نص مقدمة المراكشي (ونحن لا نملك أصلها) في حوالي خمسة عشر سطراً، وبعد ذلك يبدأ الفصول بقوله: الفصل الأول: في تسمية الرسوم الموضوعة في هذه الآلة دون أن يرجع إلى ذِكْرِ الباب السابع.

وآخر عبارة أوردها ابن حمادوش هي قول المراكشي في نهاية الباب السابع «وإنما راعيت حال التعليم». وبعدها يبدأ الباب الثامن في كيفية العمل بالاسطرلاب. وعوضاً عن ذلك كتب ابن حمادوش خاتمة لرسالته ليس فيها جديد، وإنما هي عبارات دينية دعائية، كقوله «والله أعلم، وبالله تعالى التوفيق لا رب غيره، ولا معبد (كذا) سواه، نسأله أن يعلمنا ما جهلنا. . . » في حدود سبعة سطور. ثم نجد أربعة أسطر أخرى تفيدنا أن ناسخ رسالة ابن حمادوش هو عبد القادر بن محمد بن المختار بن الأحسن سنة 1162 (1749). ولعل من الفائدة قول هذا الناسخ أنه نقل مباشرة من خط المؤلف وذلك في قوله: «نجز (أي النسخ) على يد كاتبه من خط مؤلفه. . . » ونحن نستنتج أن «مؤلفه» هنا هو ابن حمادوش لا بالصراحة ولكن بالمفهوم، لأن هذا الاسم هو الموجود في أول الرسالة ـ كما لاحظنا ـ «يقول عبد الرزاق بن محمد بن محمد بن حمادوش، كان الله له»[1].

* * *

وما دمنا بصدد الحديث عن النقل والمقارنة فلنذكر نموذجاً أو أثنين من نص المراكشي وآخر لابن حمادوش لنرى كيف كان ابن حمادوش يتصرف أحياناً في النص، وهو التصرف الذي أراده هو زيادة مما حصل عليه من معرفة حول الموضوع. في نهاية الفصل الثالث، يقول المراكشي (ص 205):

«وإذا أدرت الكرة حتى يغيب ذلك الجزء من الأفق الغربي ويطلع أول الجزء الذي يقابله من الأفق الشرقي، فإن ذلك مثل دور السماء في اليوم والليلة، وهو دورة واحدة، وجزء من 360 بالتقريب، وهو الذي سارته الشمس في فلك البروج في اليوم بليلته، وهذه الدوران (كذا) على قطبي معدل النهار».

ويقول ابن حمادوش في نهاية نفس الفصل (ص 138):

«وإذا أدرت الكرة حتى تغيب (كذا) ذلك الجزء من الأفق الغربي، ويطلع أول الجزء الذي يقابله من الأفق الشرقي، فإن ذلك مثل دور السماء في الليلة التي تكون فيها الشمس في ذلك الجزء، فهذا مقدار ما تدور السماء في اليوم والليلة، وهو دورة واحدة

(1) اتلاحظ أننا رجعنا إلى نسخة المكتبة الملكية المغربية. أما النسخة الثانية التي أرسلها إلينا الأستاذ أحمد جبار على الشريط فليس فيها اسم الناسخ، وتاريخها متأخر (1199 - 1784)

وجزء من ثلاثمائة وستين جزءاً بالتقريب، وهو الذي سارته الشمس في فلك البروج في اليوم بليلته، وهذا الدوار على قطبي معدل النهار».

النص الثاني: يقول المراكشي في الفصل الثاني عشر (ص 211):

«وإن كان الوقت المفروض ماضياً أو مستقبلاً فلا يمكن ذلك بمعرفة الوقت الحاضر الذي أنت فيه وجزء الشمس وعرض البلد وثبت الكرة والكرسي على ذلك الوضع، ثم تعين وضع السماء بما مضى في هذا الفصل في ذلك الوقت الماضي أو المستقبل... ومعلوم أن هذا الفصل أعم فائدة من الفصل 7 من جهة أن الفصل يفيد هذه الأمور في الوقت الحاضر والماضي والمستقبل».

ويقول ابن حمادوش في نفس الفصل ص 142:

«وإن كان الوقت المفروض ماضياً أو مستقبلاً، فلا يمكن ذلك إلا بمعرفة الوقت الحاضر الذي أنت فيه، وذلك بأن تعين جهات الأفق وارتفاع الشمس وعرض البلد، وثبت الكرسي على ذلك الوضع، ثم تعن (كذا) وضع السماء بما مضى في هذا الفصل في ذلك الوقت الماضي أو المستقبل.... ومعلوم أن هذا الفصل أعم فائدة من الفصل السابع من جهة أن الفصل السابع يفيد هذه الأمور في الوقت الحاضر خاصة، وهذا يفيد ما في الوقت الحاضر والماضي والمستقبل».

استنتــاجــات:

1 - بين المراكشي وابن حمادوش حوالي خمسة قرون. فقد عاش الحسن المراكشي في القرن السابع (13 م) وعاش ابن حمادوش في القرن الثاني عشر (18 م). ومع ذلك فمهنتهما متشابهة. كلاهما أحب واشتغل بالرياضيات والفلك وما يتصل بهما، كما أحب كلاهما الترحال وما فيه من الفضول العلمي والاطلاع على المجهول. وقد كتب المراكشي كتابه (جامع المبادىء والغايات) في القاهرة، ومن الصدف أن ابن حمادوش نفسه كان أيضاً في القاهرة، على أغلب الظن، عندما «ألف» رسالته عن الكرة الفلكية. فقد لاحظنا أن الناسخ قد نسخها سنة 1162 (1749) بينما يذكر ليكليرك أن ابن حمادوش كان سنة 1161 في القاهرة كما جاء في آخر رسالته المسماة (تعديل المزاج). والظاهر أنه بقي طويلاً في مدينة رشيد (مصر) حيث تزوج وأقام.

2 ـ نستنتج مما سبق أن أحد الحجاج المغاربة قد نسخ رسالة ابن حمادوش وعاد بها إلى الجزائر أو المغرب الأقصى حيث توجد إلى اليوم. ولعل هناك من أخذ عليها نسخاً أخرى، واستطاع المتعلمون أن يطلعوا على عمل المراكشي من خلال ابن حمادوش [1]. فإذا صح هذا الاحتمال فإن دور ابن حمادوش هو «بعث» جزء من كتاب المراكشي وإشاعته بين الناس، وبذلك يمكننا القول أن ابن حمادوش قام بدور «التواصل» بين القدماء والمعاصرين من جهة وبين المغاربة والمشارقة من جهة أخرى، في وقت كاد الناس فيه ينسون أن لهم تراثاً علمياً دفنته الأيام وراءها.

3 ـ قياساً على رسالة الكرة، يمكننا أن نقول أن كل أو معظم أعمال ابن حمادوش الأخرى هي على غرار هذه الطريقة من التأليف. فعندما يذكر أن له «تأليفاً» في كذا، من الأعمال التي لم نطلع عليها، فقد يكون عمله مجرد نسخ لموضوع التأليف من بعض القدماء الذين بعدت المسافة الزمنية بينه وبينهم. وما دامت أعمال التراث قد جمدت في دهاليز النسيان. وما دام التعليم عندئذ لا يشتمل إلا على الفقهيات والأدبيات بأسلوب جامد أيضاً، فإن ابن حمادوش الذي كان يتمتع بحس علمي خاص، كان يكتشف في كتب التراث «غرائب وطرائف» ترضي إحساسه وتطلعاته وتشبع فضوله العلمي. وهكذا اقتصرت جهوده، فيما يظهر، على نقل نماذج من التراث العلمي كانت مغمورة، ووضْعِها بين أيدي طلبة وعلماء عصره، لينتفعوا بها. ولكن هذا لا يعني أنه لم يكن له ملاحظاته الخاصة، وإختياراته، وحتى إضافاته.

الجزائر في 26 نوفمبر 1990.

(1) يجب ألا يحمل هذا على إطلاقه، فقد كانت بعض كتب التراث العلمي تتسرب.

السيرة الذاتية للأمير عبد القادر

لو استشارني ناشر هذا الكتاب لاقترحت عليه أن يجعله هو الحلقة الأولى في سلسلة يطلق عليها اسم (مكتبة الأمير عبد القادر). ذلك أن الأمير سطّر بسيفه الحوادث الوطنية والمعارك العسكرية وسطّر بقلمه الصفحات الفكرية والوقائع التاريخية. وقد عرف بعض ما سطر حتى الآن من هذه وتلك، ولكن الأغلب منها جميعاً ما يزال في طي الكتمان محفوظاً في وثائق الدول والأفراد.

فإذا أخذنا الجانب الفكري فقط فإننا سنجد أن ما نشر له حتى الآن هو قليل من كثير، وأن ما نشر له كله قد نشر بعد وفاته ما عدا رسالة (ذكرى العاقل وتنبيه الغافل) التي ترجمت ونشر أثناء حياته، وهناك ملاحظة أخرى هي أن كل ما ألف الأمير قد كتب أثناء سجنه بفرنسا (خلال أربع سنوات 1848 - 1852) ما عدا المواقف وديوان شعره. ومن هذه الأعمال المؤلفة خلال سجنه الكتاب المسمى (بالسيرة الذاتية).

ويبدو أنه ليس صحيحاً ما يقال أن الكتاب الذي بين أيدينا هو أول سيرة ذاتية أو (أوتوبيغرافية)، كما تسمى في اللغات الأجنبية. ذلك أن الأمير قد كتب وأملى حياته على عدد من المؤلفين الأروبيين والمسلمين. ويخيل إلينا أن الأمير قد كتب قبل خروجه من الجزائر «نموذجاً» من حياته الشخصية أو (الكريكلم فيته) واحتفظ به عنده. ذلك أن الأسئلة قد تواردت عليه وهو في السجن ثم وهو في المشرق، يريد أصحابها معرفة دراسته وتكوينه، أسرته وبيئته، المؤثرات فيه وعقائده، حروبه وخصومه وأصدقاؤه، وآراؤه في الناس والحياة، في العرب والأوروبيين، في الإسلام والمسيحية، ونحو ذلك من الأسئلة التي كان يمطره بها كل سائل. فكتب هو نموذج حياته باختصار، وكان يسلم منه نسخة لكل سائل أو يتحدث إليه به في إيجاز، وقد يكون هذا النموذج بقلمه، وقد

يكون من املائه على كتبته وإصهاره، ومنهم مصطفى بن التهامي. فالمهم ليس هذا وإنما المهم هو أن النموذج كان بموافقة الأمير نفسه وتحت نظره.

ويبدو لنا أيضاً أن النموذج المشار إليه قد كتب أول مرة عندما تردد على الأمير عدد من المثقفين والمستشرقين ودعاة الماسونية طمعاً في معرفة نوازعه ومواقفه إزاء الحرية والأديان والإنسان والفلسفة والمرأة ونظم الحكم ونحو ذلك من اهتمامات هذه الجمعية. ونحن نعلم أن تأليف (ذكرى العاقل) كان استجابة لطلب أمثال هؤلاء، ولا شك أنه بعد تأليفه هذا الكتاب (ذكرى العاقل) قدم إلى سائله نموذج الحياة الذي أشرنا إليه. وقد يكون أضاف إليه سطوراً من المعلومات، وقد يكون استغنى فيه عن بعض التفاصيل، ولكن الأساس ظل واحداً، وهو أن النموذج كان عبارة عن أوراق جاهزة (وقد لا تكون مطبوعة حقيقة) تسلم للسائلين عند الطلب. ويمكن للمعلومات التي احتوى عليها نموذج الحياة الشخصية أن تُمَطّط وأن تُثْرى. وهذا ما حدث بالفعل في ظننا عندما تحول النموذج إلى فصل في كتاب هو الفصل الأول والرابع، بل أن الفصل الرابع وحده هو في حد ذاته كتاب عن حياة الأمير ووقائعه.

ومهما كان الأمر فإن النموذج المذكور هو الذي بني عليه عدد من الكتاب مخططاتهم في ترجمتهم للأمير. ومن هؤلاء الإسكندر بيلمار (الحياة السياسية... للأمير عبد القادر)، وشارل هنري تشرشل (حياة عبد القادر السلطان السابق لعرب الجزائر)، وترجمة يوجين دوماس له في عدد من كتبه لأنه كان يستقي معلوماته عن كثب، وغير هؤلاء كثير. ولكن أكثرهم التصاقاً بهذه المعلومات هو محمد باشا ابن الأمير عبد القادر الذي حضر مادة الكتاب أثناء حياة والده وصاغها بعد وفاته، وعندما أتم الكتاب سرقت منه المخطوطة[1]، كما ذكر وربما سرقت منه أيضاً أبرز الوثائق العائلية التي كانت هي المقصودة وكانت محل تنازع بين أفراد الأسرة، وقد لا تكون القنصلية الفرنسية بدمشق غريبة عن هذه العملية. ولكن الأمير محمد باشا الذي كانت ميوله عثمانية ومعادياً لفرنسا، أعاد كتابة ترجمة لوالده من الذاكرة ومن بعض الوثائق التي بقيت في حوزته وهي النسخة التي ظهرت في طبعة الإسكندرية سنة 1903.

(1) انظر بحثنا (العثور على النسخة المسروقة من كتاب تحفة الزائر)، في كتابنا (أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر)، جـ2، ط 2، بيروت 1991، ص 115 - 143.

وسواء أكانت (السيرة) من إنشاء الأمير أو من أملائه أو من إنشاء غيره جزئياً أو كلياً، فالمهم في نظرنا ليس ذلك، ولكنه الجديد الذي تقدمه السيرة أو تنفرد به دون غيرها من الكتب المؤلفة عن الأمير بما فيها (تحفة الزائر)، أي هل ستقدم لنا هذه السيرة معلومات لا نجدها في غيرها أو هي تكرار لما في غيرها، وإنما التنازع يتمثل في من كتب السيرة وليس في قيمة معلوماتها؟

إن هذا الكتاب (السيرة) على ما هو عليه يمثل في الحقيقة عملين منفصلين وإن بدا للبعض أنه عمل واحد متصل. العمل الأول هو هذه المعلومات الذاتية والعائلية والتاريخية لحياة الأمير، والعمل الثاني هو هذه المعلومات العامة في تاريخ الإسلام والأنبياء والعرب والمسلمين والبيزنطيين وأخلاق هؤلاء وأولئك. وإذا كان العمل الأول يظهر إنشائياً وتاريخياً فإن العمل الثاني يظهر بعيداً عن حياة الأمير ومرتبطاً بتاريخ الإسلام العام والمعارف الحضارية التي قد تكون مقحمة إقحاماً في الموضوع، ولا علاقة لها حتى بموضوع السؤال الذي طرحه عليه (القبطان عبد الله). وربما كان من المفيد فصل العملين عن بعضهما عند التحقيق والنشر. فيصدر الفصلان الأول والرابع مع بعضهما لعلاقتهما بحياة الأمير ونضال الجزائر، وتصدر الفصول: الثاني والثالث والخامس والسادس والسابع مع بعضها لعمومياتها.

لقد ذكر المحققون أن النسخة الأصلية للكتاب ما تزال ضائعة، ولذلك كان اعتمادهم في التحقيق على النسخة المطبوعة تصويراً سنة 1983. وقد كنت اطلعت شخصياً على النسخة المخطوطة المهداة إلى المكتبة الوطنية في 1970 عندما كنت أحضّر كتابي (بداية الاحتلال) [1]. وقد ذكرت عندئذ أنني أطلعت على المخطوط، وأنه بدون عنوان، وأنه منسوب إلى مصطفى بن التهامي. ومما يذكر بهذا الصدد أن الأستاذ هنري تيسييه كان قد أطلعني على نسخة مصورة على ورق صقيل من المخطوطة وكان هو ينوي تحقيقها تحت إشرافي لنيل دكتوراه الحلقة الثالثة. وأذكر أيضاً أنه أخبرني أن بينه وبين عائلة شوفالييه قرابة، وعن طريقه علمت أن السيد شوفالييه قد أهدى المخطوطة إلى المكتبة الوطنية الجزائرية. وقد ذكرت في كتابي عن الشاذلي القسنطيني أيضاً أن الأستاذ

---

(1) انظر أبو القاسم سعد الله (محاضرات في تاريخ الجزائر الحديث، بداية الاحتلال) ط. 3 الجزائر، 1982، ص 171.

تيسييه، قريب من عائلة شوفالييه[1]. إننا نشير إلى هذه المعلومات لنلمّح إلى أن النسخة التي لم يستطع المحققون الاطلاع عليها مما يسمى (بسيرة) الأمير قد تكون محفوظة عند هذه العائلات التي كانت مسؤولة سياسياً عن حياة الأمير وأمنه، أمثال بواسونيه ودوماس، وضباط آخرين كانوا لا يفارقونه، وليس بالضرورة أن تبقى المخطوطة عند هؤلاء شخصياً ولكنها قد تكون انتقلت إلى أحفادهم وأقاربهم بالمصاهرة ونحوها، كما هي الحال بالنسبة لعائلة بواسونيه وشوفالييه.

أحد أطراف هذا الكتاب هو مصطفى بن التهامي. وليس بوسعنا الآن وضع ترجمة له، لأننا نحضر لذلك في مكان آخر. ولكن يكفي أن نقول أن هناك أكثر من علاقة بين ابن التهامي والأمير، عائلياً وسياسياً وأدبياً. كان ابن التهامي صهراً للأمير وموضع ثقته. وقد ولاه الخلافة على معسكر إلى 1836. ثم عهد إليه بمهمات صعبة مثل مفاوضة الشيخ التجاني سنة 1838 بعد فشل الحصار، كما عهد إليه بحماية الأسرى الفرنسيين بعد معركة سيدي إبراهيم، رغم أن مقتل بعضهم قد حمّله الأمير إلى ابن التهامي. وكان هذا هو أيضاً رفيق دربه في سجون فرنسا: في بو، وفي امبواز، ثم رافقه إلى المشرق، من بروسة إلى دمشق. وكان ابن التهامي (هو ابن مفتي وهران سابقاً) شيخ علم ودين، وأديباً وشاعراً، بالإضافة إلى السياسة والعسكرية، ولذلك فهو يشترك مع الأمير في كثير من الخصال [2]. ونحن نعرف أن ابن التهامي كان هو المدرس لأبناء الأمير وأبناء «الجالية» الجزائرية السجينة عندئذ، كما أنه انتصب للتدريس في الجامع الأموي منذ حل بدمشق. وكان فصيح اللسان والقلم، وله معلومات واسعة في التاريخ والتفسير والأدب. فلا غرابة أن تظهر بصماته إذن في الكتاب الذي بين أيدينا.

لقد وقع بين أيدينا مخطوط هام كان من أملاك الشيخ محمد الشاذلي وابنه

---

(1) انظر أبو القاسم سعد الله (القاضي الأديب محمد الشاذلي القسنطيني)، ط. 2 الجزائر، 1985.

(2) هناك عدة مصادر تناولت حياة ابن التهامي، نذكر منها: (تحفة الزائر) للأمير محمد باشا، و(جوانب من الحياة العقلية لطه الحاجري، و(أعلام الفكر الإسلامي) لأحمد تيمور، و(مذكرات العقيد سكوت)، وحياة عبد القادر) لتشرشل، و(ذخيرة الأواخر) للمشرفي، و(الياقوتة) للمشرفي أيضاً، و(مراسلات) المهدي البوعبدلي معي، بالإضافة إلى الأرشيف الفرنسي الذي يضم رسائل وتقارير ونحوها عن حياة الزعماء الجزائريين، ومنهم ابن التهامي.

محمود[1]، ثم تحول منه إلى مكتبة الشيخ المولود بن الموهوب مفتي قسنطينة في أوائل هذا القرن[2]. والمعروف أن الشاذلي كان قد ذهب إلى إمبواز سنة 1849 عدة مرات، لمؤانسة الأمير وابن التهامي وأضرابهما. وكان الشاذلي أديباً وشاعراً أيضاً، وكان فقيها وقاضياً، وكانت لقاءاته، فيما يبدو، بالأمير عبد القادر أقل من لقاءاته مع مصطفى بن التهامي. والمساجلات التي دارت بين الشاذلي والأمير أقل بكثير مما دار من مساجلات ومراسلات بين الشاذلي وابن التهامي.

ولذلك وجدت في المخطوطة ـ الكناش التي كانت بحوزة الشاذلي ثم ابنه محمود ثم ابن الموهوب، عدة خطوط، منها خط كتب به (المقراض الحاد) للأمير، ومنها خط لأبيات محمد الشاذلي، ومنها خطوط عديدة لابنه محمود الشاذلي. ثم خطوط أخرى لموشحات وقصائد غوثية وغيرها يبدو أنها لمصطفى بن التهامي، ونحن نقول «يبدو» لأننا غير متأكدين من ذلك، تماماً كما لم يتأكد الأساتذة الذين حققوا سيرة الأمير من خطوط أصحابها. وإذا كنا قد عرفنا خط الأمير ونستطيع أن نقارن بينه وبين خطوط أخرى، فإننا لا نعرف خط ابن التهامي حقيقة حتى نستطيع أن نزعم بأن بعض خطوط (الكناش) هي لابن التهامي نفسه [3].

حسبنا إذن أن نهنىء المحققين بإنجازهم هذا العمل الذي سيفتح المجال للنقاش حول أصالة المخطوط، وأن نشكرهم على ما بذلوه من جهد في التعاليق والتقديم، ونرجو أن يكملوا عملهم بتزويد الكتاب بالفهارس الضرورية. وحسب الناشر أن يفتتح مكتبة الأمير عبد القادر بهذا الكتاب ـ الكشكول، في انتظار أن تتولى الجهات العلمية تحقيق كتب الأمير الأخرى، والبحث في رسائله ومذكراته وأشعاره وأوراقه. كما تبحث

---

(1) كان محمد الشاذلي مديراً للمدرسة الكتانية بقسنطينة منذ إنشائها سنة 1850، وتولى بعده ابنه محمود أيضاً إدارتها بعض الوقت ثم تخصص في تدريس مادة النحو والأدب بها. وكان محمود هذا معاصراً للشيخ عبد القادر المجاوي الذي تولى التدريس بالكتانية أيضاً سنوات عديدة.

(2) تولى الفتوى سنة 1908، وظل فيها إلى وفاته سنة 1934. انظر كتابنا (أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر)، جـ2، ط. 2، بيروت، 1991.

(3) جمعنا أشعاراً وموشحات وأخباراً عن حياة مصطفى بن التهامي، وهي معدة للنشر، وما زلنا لم نكتب ترجمة حياة ابن التهامي لنشرها مع هذه الأشعار والموشحات.

الجهات الأخرى في معاهداته وحروبه وعلاقاته الدبلوماسية. فالرجل قد أحدث رجّة حضارية في الجزائر وفي المغرب العربي ما تزال تداعياتها واهتزازاتها تُحَسُّ في أرجاء كثيرة من العالم. وبينما نحن نتجه إلى الأمام لبناء المستقبل علينا أن نلتفت أيضاً إلى الوراء لنعرف نوعية البناء الذي أشاده السلف، ولا يستطيع شعب من الشعوب أن يفاخر بحضارة لم تتضمّخ بفكر وعطر الأجداد.

الجزائر في 1991/12/24

علج علي والدّولة العثمانية (*)

شهد القرن السادس عشر الميلادي (العاشر الهجري) تحولات جذرية في الخريطة الدولية إذ انقسم العالم نتيجتها إلى معسكرين غربي مسيحي بقيادة إسبانيا وشرقي إسلامي بقيادة الدولة العثمانية. وكانت إسبانيا منطلقة من أنقاض الحضارة العربية الإسلامية الأندلسية، ململمة معها شعث الدويلات الأوروبية الخارجة من ظلام العصور الوسطي إلى عصر الترابط السياسي والتضامن الاجتماعي والتحرر الاقتصادي والتقدم العلمي. وكان الغطاء السياسي الضخم لهذا المعسكر الغربي المسيحي يتمثل في الدولة الرومانية المقدسة، وقد كان من أبرز زعمائها شارلكان وفيليب الثاني وأندريا دوريا إلخ، وقد كانت الدولة الرومانية المقدسة نفسها تحمل في تسميتها معنى المنطلق الروحي لها، أي المسيحية، وهو المنطلق الذي ترعرع في شكل حركة دينية قومية مضادة للوجود العربي الإسلامي في الأندلس، فلولا هذا الوجود لما تزعمت إسبانيا (الأندلس) العالم المسيحي فترة من الوقت.

ومن جهة أخرى كانت الدولة العثمانية نتاج الحضارة العربية الإسلامية في دمشق وبغداد والقاهرة ونتاج المدن العلمية في بلاد فارس، ولولا جواهر الحضارة التي نظمتها الدولة العثمانية في سلكها لما استطاعت أن تلملم أيضاً أطرافاً عديدة وتجعل منها قوة ضاربة في البر والبحر واقفة في وجه المد الغربي المسيحي بقيادة إسبانيا، ومن ثمة يبرز دور الدولة العثمانية في حماية العالم الإسلامي والدفاع عنه، بل أن هذه الدولة لم تكتف بالحماية والدفاع بل أدى بها ذلك إلى الهجوم أيضاً، إذ توغلت في عمق أوروبا الشرقية

(*) تصدير كتبناه لكتاب علج علي والدولة العثمانية تأليف محمد سي يوسف. ما يزال تحت الطبع.

حتى دقت طلائعها (1529) أسوار فيينا التي لو سقطت بيدها ـ كما يرى البعض ـ لما بقي بين الدولة العثمانية وإسبانيا نفسها عائق ولالتقت أطراف الدائرة الإسلامية في شرق البحر الأبيض بغربه، واختنقت إسبانيا (الدولة الرومانية المقدسة) كما اختنقت الدول الصليبية قبل ذلك في الشرق.

وكما برزت في الغرب المسيحي أسماء شارلكان وفرنسوا الأول وفيليب الثاني ودوريا، وكذلك برزت في العالم الإسلامي أسماء سليم الأول وسليمان القانوني وعروج وخير الدين ودرغوث رايس وعلج علي. وقد لعب هؤلاء أدواراً بارزة بوأتهم المكانة المرموقة التي يحتفظ بها كل منهم في مسيرة التاريخ.

وقبل أن نتحدث عن أحد هؤلاء في الجانب الإسلامي، نود أن نقول إن الصراع السياسي والعسكري بين قادة المعسكرين كان في صميمه صراعاً حضارياً، فالمسيحية ليست عندئذ ديناً فقط، ولكنها هي اللغة اللاتينية، وهي التراث الإغريقي الروماني، وهي من الناحية الجغرافية والبشرية تمثل أوروبا البيضاء والشقراء، وإذا أردنا أن نستعمل مصطلح اليوم فالمسيحية عندئذ كانت تمثل الوجه الشمالي للصراع. وعندما نتحدث عن إسبانيا عندئذ إنما نتحدث عنها كدولة تزعمت التيار المسيحي وتصدت باسمه للتيار الإسلامي. وكان الإسلام عندئذ لا يفهم على أنه دين مصحح للمسيحية وشريعة سماوية ولكنه هو اللغة العربية، وهو عجين كامل لحضارة العرب والفرس والفراعنة والبيزنطيين والأشوريين والهنود، ثم أنه من الوجه الجغرافي البشري يمثل خريطة آسيا وأفريقيا ذات السمرة والصفرة، أو ما نصطلح عليه اليوم الوجه الجنوبي للصراع، فكلمة (الشرق) Orient توارثتها الحضارة المسيحية على أنها تعني المناطق التي بسط عليها الإسلام ظله، ولذلك بقيت عند محافظي هذه الحضارة تعني إلى اليوم المنطقة التي سكنها المسلمون أو حكموا فيها أو تأثرت بحضارة الإسلام من قريب أو من بعيد، وهم في اللاشعور ما زالوا ينسبون إليها كل سيء من السلوك الإنساني وكل مشين من الأخلاق وكل انحراف سياسي أو عنجهية أو وحشية إلخ.

كما نود أن نشير إلى الأطروحة التي تتردد عندنا وهي: هل الدولة العثمانية كانت غازية أو منقذة لنا نحن الجزائريين ومن في حكمنا من سكان المغرب العربي؟ أن أسقاط فكرة ما في عصر معين على عصر آخر قبلها أو بعدها فيه أحياناً مغامرة كبيرة قلما ينجو

مرتكبها من الوقوع في الزلل. فالجزائر لم تكن دولة قائمة بذاتها (ذات سيادة) في القرن السادس عشر حتى نقول أن العثمانيين اسقطوا تلك الدولة وحلواهم محلها، ونصبوا أنفسهم مستعمرين أو محتلين. لقد كانت تتعايش في الجزائر عدة دويلات وإمارات، ومن شأن تلك الدويلات والإمارات عدم القدرة على دفع الضيم ورد المعتدين الطامعين الأقوياء في بسط نفوذهم. وقد كانت القوة التي تهدد الجزائر عندئذ هي إسبانيا المسيحية التي لم تكتف بإخراج العرب والمسلمين من الأندلس، بل طاردتهم في غرب البحر الأبيض واحتلت أجزاء من المغرب الأقصى والجزائر وتونس وليبيا، تمهيداً لإلحاق المنطقة كلها بالمعسكر الغربي المسيحي الذي تتزعمه (إسبانيا). فكان دور الدولة العثمانية في ذلك الظرف الحرج من الصراع الحضاري المشار إليه، هو «إنقاذ» المغرب العربي من الوقوع في دائرة الدولة الإسبانية المسيحية والاحتفاظ بالجزائر خاصة في دائرة الحضارة الإسلامية التي تمثلها الدولة العثمانية.

هكذا كان الوضع في القرن السادس عشر يوم كان طرفا النزاع حضارتين تتمثلان في الإسلام والمسيحية وتمثلهما دولتان كبيرتان هما العثمانية والإسبانية. ولكن التاريخ لم يتوقف عند ذلك الحد، بل تقدم أشواطاً إلى الأمام، فإذا بالدولة الإسبانية يدبّ فيها الضعف والاضمحلال، وإذا بدول أخرى تبرز على الساحة هي هولاندا وإنكلترا وفرنسا، وإذا الصراع يتوسع ويتعقد إذ يخرج عن كونه صراعاً بين الحضارتين المذكورتين فقط بل انضافت إليه عناصر جديدة هي القوميات والمصالح الاقتصادية. فالدول «العلمانية» الجديدة لم تعد تحارب أو تنازع من أجل الدين (المسيحي) أو تحت راية الدين كما كان الحال في الماضي، ولكن من أجل النفوذ الاقتصادي والقومي والاستراتيجي، مستندة في ذلك على عوامل جديدة هي العلم وظهور الطبقة الوسطى التي أخذت تصارع هي بدورها لتحل محل الطبقة الإقطاعية في النفوذ. وقد أدى هذا التطور إلى أن تلعب الطبقة الوسطى دوراً بارزاً في الحياة المالية والاقتصادية والسياسية، مما ترتب عليه ظهور الاستعمار بنوعيه الماركنتيلي والحديث.

وإذا كانت الدول الأوروبية قد تطورت على النحو الذي ذكرنا، من دول صليبية إلى دول علمانية، ومن دول إقطاعية إلى دول قومية، ومن دول متخلفة إلى دول مصنعة وعلمية، فإن الدول الإسلامية (الصفوية والمغولية والمملوكية والمرينية والحفصية إلخ) وعلى رأسها الدولة العثمانية، كانت تتدهور وتتحلل. فرغم أنها دخلت في نزاعها باسم

الجهاد مع الدول الأوروبية المذكورة (إسبانيا، إنكلترا، هولاندا، فرنسا) فإنها في الحقيقة لم تنافسهم في التقدم الحضاري، فكانت تتخلف وهم يتقدمون، وكانت تفقد أراضيها (في البلقان وآسيا الوسطى) وهم يتوسعون، فلم تتحول مثلهم إلى دولة علمانية قومية، ولم تطور نموذجاً حضارياً جديداً مستمداً من الإسلام والعلم، فكانت النتيجة هي استمرار التدهور والتراجع والتنازل عن الحقوق (الامتيازات) تحت ضغط الدول الكبرى حتى انتهى بها الأمر إلى أن أصبحت تسمى «الرجل المريض».

ولو أن الدولة العثمانية حافظت على عنفوانها وطورت نفسها بموازاة تطور الدولة الأوروبية المجاورة لها، كما كانت في عصر عظمائها من أمثال خير الدين وسليمان القانوني ودرغوث رايس وعلج علي، لما وقعت فريسة للهرم الذي أصابها قبل الأوان، فهي دولة قد شابت في شبيبتها، وكان ذلك يعود إلى عدة عوامل منها الذاتية والخارجية، ومن الذاتية اعتمادها على الروح العسكرية وعدم انسجام جيشها، إذ كان من الإنكشارية وكان ولاء هذا الجيش للخليفة (السلطان) بدل الولاء للإسلام أو القومية، وغياب الطبقة الوسطى المتنورة وكذلك غياب المثقفين الفاعلين، وتقوقعها ضد كل ما هو أوروبي (مسيحي). ومن العوامل الخارجية وقف التوسع والغنائم بينما الدول الأوروبية أخذت في التوسع حتى سيطرت على الطرق والممرات المائية المؤدية إلى آسيا وأمريكا، وسيطرت هذه الدول كذلك على التجارة العالمية، ثم أخذت في استعمار العالم.

وقد كان علج علي رجلاً واعياً لدور الدولة العثمانية والأخطار المحدقة بها، لأنه جاء في عهد بدأت تظهر فيه ملامح الضعف على وجهها. وقد حاول أن يطعمها بطاقة جديدة عندما أتيحت له الفرصة في إدارة إيالات (ولايات) المغرب العربي، الجزائر، تونس، ليبيا. أو في إدارة الأسطول العثماني بعد ذلك، وكان في كل حياته العسكرية شاهداً على توسع، توسع من جهة ونمو الدولة الأوروبية من جهة أخرى، ولعله كان من الملاحظين الأذكياء لنتائج معركة (ليبانتو) التي كانت عبارة عن خط بياني (سنة 1571) لبداية التراجع العثماني.

وقد أحسن الأستاذ محمد سي يوسف تقديم هذه الشخصية الفذة في تاريخ الإسلام عامة وتاريخ الدولة العثمانية على الخصوص. ولا شك أن علج علي يهمنا أيضاً كجزائريين إذ أنه كان قد تولى على بلادنا بلقب (البايلرباي) الذي جعله حاكماً على

تونس وليبيا أيضاً، ومن ثمة فعاصمة المغرب العربي (عدا المغرب الأقصى) في عهده كانت هي مدينة الجزائر، وكان عهده يعتبر عهد استكمال لبناء الجزائر الإدارية والسياسية المعروفة اليوم، وهو البناء الذي أرسى قواعده عروج وأخوه خير الدين بربروس، فإذا كنا من أنصار فكرة الجزائر القطرية فالفضل في إنشائها يرجع بالدرجة الأولى إلى هؤلاء الرجال الذين جعلوا من المملكة الزيانية وجزء من المملكة الحفصية وإمارات سويد والثعالبة والذواودة وغيرها ـ جعلوا منها دولة الجزائر التي استمرت عدة قرون والتي أصبحت تدعي جلّادة المسيحية، والتي لم يعتد عليها إلا الاستعمار الفرنسي سنة 1830.

وفي ضوء التطور الذي يشهده العالم الإسلامي اليوم سيلاحظ القارىء أن الأستاذ سي يوسف قدم له شخصية إسلامية بارزة دافعت عن حدود الدولة الإسلامية، وقدمت خبرتها لدعمها، فعلج علي من هذه الناحية بطل إسلامي لا يقل بطولة عن بعض الفاتحين الأوائل، ولكن الأستاذ سي يوسف لم يكن فيما يبدو قد فكر في أنه كان يقدم هذه الخدمة للقارىء المعاصر عندما إختار علج علي موضوعا لهذا الكتاب، فقد كان هدفه كباحث هو خدمة التاريخ عامة ونشر صفحة من صفحات رجالات الدولة العثمانية وإبراز دورها في أحداث المغرب العربي وحوض البحر الأبيض المتوسط. أن هدفه من بحثه كان علمياً بالدرجة الأولى إذ كان البحث جزءاً من أعماله الجامعية التي بدأها منذ سنوات، ولكن الظروف الحالية جعلت بحثه عن علج علي يخدم في نفس الوقت العقيدة الإسلامية التي ساهم علج علي في الدفاع عنها، خصوصاً إذا عرفنا أنه كان مسيحياً واعتنق الإسلام، ومن ثمة لقبه (علج) حسب بعض الروايات.

لقد كان بحث الأستاذ سي يوسف قائماً على عدة عناصر تجعل منه بحثاً قيّماً حقاً. فقد جعل له خطة واضحة متدرجة وشاملة تدرس العصر وظروف الدولة العثمانية والصراع الإسلامي ـ المسيحي، وحياة علج علي ودوره في هذا الصراع ووظائفه في الجزائر وولايته أميراً للبحر أو وزيراً للأسطول الإسلامي، ثم دراسة شخصيته وما قام به من مآثر تعكس مواهبه واهتماماته. كما أن بحث سي يوسف قد اعتمد على مصادر غنية وجديدة إلى حد كبير. فبفضل معرفته للغة العثمانية استطاع أن يفيد البحث بوثائق هامة وأن يعود إلى أرشيفات العثمانيين أنفسهم وفي لغتهم الأصلية، كما أن معرفته للفرنسية قد سهلت عليه الاطلاع على ما كتب بها عن تاريخ الجزائر وتاريخ علج علي أو ما ترجم

إليها من لغات أوروبية كالإسبانية التي كتب كتابها، مثل هايدو وسرفنتيس، عن تاريخنا أيام كانت بلادهم دولة كبرى مهددة لبلادنا.

وأشهد أنني عايشت هذا البحث فترة طويلة وأن صاحبه الأستاذ سي يوسف كان باحثاً ملتزماً بالدقة والتمحيص والتحليل. فقد يكون أسلوبه جافاً نوعاً ما، ولكنه أسلوب المؤرخ الباحث عن الحقيقة وسط ركام الوثائق والمعلومات المضللة أحياناً. وأشهد من جهة أخرى أنه كان مخلصاً في بحثه ولم يكن يريد من ورائه شهادة علمية فقط كما يفعل بعض طلاب الجامعات هذه الأيام، ولكنه كان يهدف من ورائه إلى خدمة العلم والحقيقة، وبالطبع فإنه كان، كما يحس القارىء، يحاول أن يضع علج علي في مكانه بين آراء المؤرخين المتضاربة حوله، ومن ثمة فإن بحثه سيؤدي في رأيي خدمة جليلة لتاريخ الجزائر وتاريخ الإسلام، ونحن متيقنون من أن المعتبرين بالتاريخ سيلاحظون أن في كل فصل من فصول هذا الكتاب عبرة صارخة، «فاعتبروا يا أولي الأبصار».

الجزائر 24 يناير 1991

دور المهجّرين الجزائريّين في بلاد الشام

لو سألت أحد المهاجرين الجزائريين خلال النصف الأول من القرن الماضي(*): لم تتوجه إلى المشرق بينما غيرك يتوجه إلى أمريكا بحثاً عن الرزق والأمن والفرص، لربما قال لك بأنه يكفيه أن يعيش في أرض الإسلام ويساكن أهل العروبة، إذ معهم هم الرزق والأمن والفرص.

تبادر إلى ذهني هذا التساؤل وأنا أتصفح تاريخ الهجرة الجزائرية منذ الاحتلال الفرنسي 1830 إلى الحرب العالمية الأولى. ذلك أن معظم هذه الهجرة كانت نحو الشرق العربي والإسلامي، أما منذ الحرب العالمية الأولى فقد أصبحت نحو فرنسا بالخصوص، وهي الهجرة التي ما تزال الجزائر تعاني نتائجها غربة وأخلاقاً وديناً وتبعية أيضاً.

نعم، كان الأوروبيون يتوجهون إلى الولايات المتحدة (العالم الجديد) هروباً من الاضطهاد الديني والضغط السياسي وضيق العيش. وقد لحق بهم أيضاً عدد من المهاجرين العرب المسيحيين من بلاد الشام وما حولها، ونشأ بينهم التجار والساسة وأصحاب المال، كما نشأ بينهم الأدباء والشعراء والفنانون، وأصبح لدينا في المهاجر الأمريكية أدب عربي له طعمه وأسلوبه الخاص، ولكن المسلمين ظلوا متحفظين فلم يهاجروا من أوطانهم رغم تخلفها سياسياً واقتصادياً وثقافياً.

وقد عمل الفرنسيون بعد احتلالهم للجزائر على جلب الهجرة الأوروبية إليها، فنادوا في العواصم الأوروبية إلى الهجرة إلى الجزائر، بلاد الفرص والمغامرات والعيش

(*)مقدمة كتاب (دور المهجرين الجزائريين إلى بلاد الشام) تأليف سهيل الخالدي.

الرغد، وأرض الشرق الذي أنجب شهرزاد وأبدع ألف ليلة وليلة، وعرف بلاط هارون الرشيد وملوك الطوائف. فتدفقت الهجرة الأوروبية نحو الجزائر من مدن البحر الأبيض ومن ألمانيا وسويسرا وبلجيكا وحتى من هولندة والبلاد الإسكندنافية، واقتسم المغامرون الأوروبيون أراضي الجزائر الخصبة وطوروا زراعتها وعمروها واستصلحوها ومدوا فيها الطرق البرية والحديدية وأنشأوا القرى على الطراز الأوروبي المتميز بالكنيسة والساحة والمدرسة والثكنة والمقبرة. وهكذا أصبحت الجزائر مستعمرة «استيطانية»، قطعة من أوروبا في رقعة من الشرق، كما كانوا يقولون.

أما أهل الجزائر فقد هاجروا وهجّروا معا. هاجر منهم عدد كبير من المدن والأرياف يوم استولى العدو على البلاد، وأيقنوا أن البقاء تحت «حكم الكافر» لا يجيزه الشرع. وتذكر المصادر أن مدينة الجزائر وحدها قد نقص عدد سكانها بأكثر من النصف سنة 1836. وخلت مدن عناية ووهران وبجاية والمدية وتلمسان ومستغانم من سكانها كذلك قبل أو أثناء احتلال العدو لها. وبالطبع فإنه ليس كل من خرج من مدينة قد هاجر منها إلى المشرق. فقد تفرق السكان في البداية خارج المدن انتظاراً لما ستسفر عنه الحرب، ولجأ آخرون إلى المدن والمراكز التي سيطر عليها الأمير عبد القادر، ولم يهاجر فعلاً إلى خارج الحدود إلاّ عدد محدود، وهم أولئك الذين لهم المال أو لهم العلم أو لهم إمكانات الاستقبال، وبذلك هاجر عدد من المثقفين والبرجوازيين الجزائريين إلى المشرق وهاجر بعضهم أيضاً إلى المغرب وتونس. ومن الأكيد أنه لم يهاجر منهم أحد إلى أمريكا أو حتى إلى فرنسا عندئذ.

أما التهجير أي حمل الأعيان والقادة والسياسيين على مغادرة بلادهم فذلك هو المقصود هنا. وهذه العملية قد بدأ تنفيذها منذ الوهلة الأولى للاحتلال. لقد بدأت باتهام العناصر الفاعلة في الساحة الدينية والسياسية بالتآمر ضد الفرنسيين أو بالارتباط بالأتراك أو بالانضمام إلى مقاومة الأمير عبد القادر، ونحو ذلك من الاتهامات. ومن هؤلاء رجال عثمانيون كانوا متقلدين لسلطات قضائية أو سياسية أو إدارية مثل البايات وأعوانهم، ومثل القضاة والمفتيين، وهكذا فإن الإسكندرية وأزمير والحجاز قد استقبلت الباي مصطفى بومزراق، والباي حسن بن موسى، والمفتي محمد بن العنابي، والمفتي مصطفى الكبابطي، كما استقبلت باريس حمدان خوجة، ومصطفى بن عمر وحمدان بن أمين

السكة، وغيرهم. وهم أولئك الذين شكلوا (لجنة الحضر) لمعارضة الاحتلال ثم طردهم الحاكم الفرنسي الجديد كلوزيل ثم خلفه رفيقو.

وقد امتاز عهد بوجو (1841 - 1847) بتهجير من نوع آخر لأعيان الجزائر، وهو النفي والطرد خارج الوطن. فقد حكم على كل مشبوه وكل زعيم سياسي أو إداري من الجزائريين لم يتعاون صراحة مع العدو، وأجبره على مغادرة وطنه وعائلته، ثم نقله قسراً إلى سجون نائية في جزر بعيدة مثل كاليدونيا الجديدة وكايان والمارتنيك وسانت مرغريت وغيرها، بالإضافة إلى سجون فرنسا نفسها، مثل سجن (الهام). إن هؤلاء الجزائريين لم يخيروا في منفاهم ولكنهم أجبروا إجباراً على الهجرة من جهة وعلى الإقامة بعيداً عن أرض الشرق والإسلام والعروبة من جهة أخرى.

وأثناء عهد بوجو بالذات فكر الجزائريون وعلى رأسهم الأمير عبد القادر في الهجرة الجماعية نحو الشرق. لعل ذلك كان مجرد خاطر، ثم أصبح همّاً سياسياً ودينياً. أنهم استحضروا تاريخ المسلمين الأوائل وهجرتهم بدينهم إلى الحبشة ثم إلى المدينة المنورة. وقاسوا على ذلك ضرورة الهجرة بالدين من الأرض التي تغلب علُيها الكفار. وجاء بعضهم بفتاوى العلماء بالهجرة أو عدمها من الأندلس عند تقدم الأسبان ضد المسلمين. وتدخل علماء الجزائر الذين دخلوا في خدمة الإدارة الفرنسية يقولون أن ذلك قياساً مع الفارق وأفتوا بضرورة البقاء في الوطن ولو تغلب عليه الكفار ما دام هؤلاء قد سمحوا للمسلمين بأداء شعائرهم.

واحتدم النزاع الديني والسياسي في الموضوع، وخافت السلطات الفرنسية من الفضيحة الدولية ومن اضطراب الجزائر وخلوها من السكان، فسارعت إلى تدبير مؤامرة تجعل المسلمين يعدلون عن التفكير في موضوع الهجرة أصلاً، فأرسلت الجاسوس الشهير (ليون روش) متنكراً في الزي العربي الإسلامي إلى أهل القيروان والأزهر ومكة، وجاء من علماء هذه الأماكن المقدسة عند المسلمين «بفتوى» أعدتها مسبقاً مصالح الاستخبارات الفرنسية وختمت عليها أيدي علماء الإسلام «الأعلام» في الأماكن المذكورة، ورجع بها ليون روش إلى الجزائر، فعلقت على جدران المساجد وقرئت في الخطب ونشرت في جريدة (المبشر) وسارت بها الركبان إلى الأرياف والآفاق، ونادى بها البراحون في الأسواق، وكلهم يقولون: لا للهجرة الجماعية للمسلمين ولا لحمل السلاح

في وجه الكفار ما داموا لم يتعرضوا للدين بالأذى وما دام المسلمون عاجزين عن إخراجهم من الجزائر بالقوة.

ولكن الهجرة والتهجير لم يتوقفا. ففي نهاية عهد بوجو (1847) وقعت الهزيمة بالأمير عبد القادر. والواقع أنه منذ حادثة الزمالة (1843) وسقوط المدن في أيدي العدو، وضياع عاصمة الأمير بالذات، والهجرة مستمرة، ولا سيما من الأعيان والقواد والعلماء. فبين التاريخين المذكورين هاجر قدور بن رويلة وأحمد بوضربة، والكبابطي، وأحمد الطيب بن سالم، والمهدي السكلاوي، ومحمد الخروبي، وصالح السمعوني، كما أرغم على الهجرة بومعزة وحسين بن عزوز وإبراهيم بن أبي فارس (شريف ورقلة مستقبلاً)، وأخيراً خرج الأمير نفسه من الجزائر ورفقته عشرات من أتباعه وأقاربه وقواده. وتوجه بعضهم مباشرة إلى المشرق، وأجبر الباقي على البقاء معه في سجون فرنسا إلى أن أطلق سراحهم سنة 1852 فواصلوا رحلتهم إلى المشرق ولاسيما بلاد الشام.

وكلما نشبت معركة أو انتفاضة أو تغيرت السياسة الدولية أو الداخلية حَدَثَ تنشيط الهجرة إلى المشرق، (ولا نتحدث الآن عن تونس والمغرب). وهكذا كان مصير الحاج عمر زعيم الطريقة الرحمانية الثائرة في بلاد القبائل إذ هاجر بأهله وبولد الشريف بوبغلة وببنت الشريف مولاي إبراهيم إلى المشرق، بعد ثورة 1857 وهاجر أيضاً من جرجرة سي الجودي الزعيم الشهير الذي عاصر عهد بوجو وعهد راندون في الجزائر. أما ثورة 1871 فقد أدت إلى تهجير زعمائها وخصوصاً الشيخ سي عزيز الحداد الذي حمل إلى كاليدونيا وبعد سنوات طويلة هناك هرب إلى الحجاز، والشيخ الونوغي.

وكانت سياسة الدولة العثمانية الإسلامية وخوف فرنسا على الوضع الداخلي بالجزائر قد أجبرت الحاكم العام جول كامبون على تزوير فتوى جديدة تثبط المسلمين الجزائريين ضد الهجرة وتقاوم تأثير السياسة الإسلامية أو الدعاية العثمانية في الجزائر، وجول كامبون هذا (1891 - 1897) هو الذي أمر بدراسة نفوذ الطرق الصوفية ومعرفة ما كان منها «وطنياً» أي نابعاً من الجزائر وليس له فروع أو أصول في المشرق، وما كان منها «عالمياً» أو مشرقياً له فروع وأصول أخرى.

ولكن هذه المحاولات كلها لم تمنع من الهجرة الجماعية القوية التي حدثت سنة 1911. حقاً أنه قد سبق لعائلات وأفراد أن هاجروا إلى الحجاز أو الشام منذ أواخر القرن

الماضي، مثل عائلة الشيخ الطيب العقبي، أو منذ أوائل هذا القرن مثل عائلة الشيخ البشير الإبراهيمي وعائلة الشيخ حمدان الونيسي (شيخ ابن باديس)، ولكن الهجرة التي هزت وجدان الجزائر وأثارت مخاوف الفرنسيين هي هجرة تلمسان 1911 وما صاحبها من تداعيات أخرى في شرق البلاد ووسطها أيضاً. ومن أشهر المهاجرين عندئذ الشيخ محمد بن يلس زعيم الطريقة الدرقاوية.

إن السبب الظاهري لهذه الهجرة هو قانون التجنيد الإجباري الذي فرضته الإدارة الفرنسية على الشباب الجزائري استعداداً للحرب العالمية التي كانت على الأبواب، كما حدث فعلاً. لقد جاء ذلك القانون أثناء الحرب العثمانية ـ الإيطالية على ليبيا (1911 - 1912) وقيام فرنسا باحتلال المغرب الأقصى (1912) بل أنه جاء على أثر سقوط نظام السلطان عبد الحميد الثاني وانتصاب (لجنة الاتحاد والترقي) التي كانت مدعومة وموجهة من الحركة الصهيونية.

وهكذا لم تحن الحرب العالمية الأولى حتى كانت حركة الهجرة من الجزائر نحو المشرق قد بلغت أوجها وبدأت تأتي أكلها في شكل حركات سياسية ونوادٍ ثقافية وأدوار قيادية وصلات وتواصل مع الوطن. ونحن نعرف أن طريق الحج كان أيضاً طريقاً للتواصل والتوصيل، كما نعرف من الوثائق أن علماء جزائريين آخرين قد زاروا الشام ثم رجعوا منه بأفكار ظلت محفوظة إلى حينها، ومن هؤلاء الشيخ سعيد بن زكري وعبد الحليم بن سماية ومحمد سعيد الزواوي، والأمير خالد، وعبد الحميد بن باديس وأحمد بن عليوة. ولكل من هؤلاء دوره في الحياة الفكرية والسياسية في الجزائر بعد ذلك.

ماذا فعل الجزائريون في الشام عبر رحلتهم الطويلة؟ وأين سكنوا وتوظفوا؟ وما علاقاتهم السياسية والاجتماعية؟ وما الدور الذي قاموا به من أجل وطنهم الأصلي ووطنهم القومي؟ أن هناك عدة دراسات حاولت أن تجيب على هذه الأسئلة وغيرها، ومنها في العهود الأخيرة دراسة الأستاذ عمار هلال[1]، والأستاذة نادية طرشون[2]. ولا شك أن هناك دراسات أخرى. وقد تعرضنا نحن إلى نفس الموضوع في كتابنا الحركة الوطنية الجزء الثاني.

---

(1) (الهجرة الجزائرية نحو بلاد الشام، 1847 - 1918)، الجزائر 1986.

(2) رسالة ماجستير بعنوان (الهجرة الجزائرية إلى المشرق العربي) كلية الآداب، دمشق، 1985.

ولكن الأستاذ سهيل الخالدي فاجأنا بعمل شامل حول الموضوع سماه: (دور المهجّرين الجزائريين إلى بلاد الشام في حركة التحرير القومي العربي، (1847 - 1987). ومما يلفت النظر فيه هو أنه لا يتناول المهاجرين من تلقاء أنفسهم وأنه لا يتحدث عنهم في جميع المشرق العربي وإنما في بلاد الشام فقط، وبالإضافة إلى ذلك هناك قيد آخر للموضوع وهو دورهم في حركة التحرير القومي العربي. أما التاريخ فهو ممتد ليشمل دورهم حتى اللحظة التي انتهى فيها من التأليف تقريباً.

إن تغطية موضوع بهذا الحجم الزمني من جميع جوانبه أمر يكاد يكون مستحيلاً. فالهجرة الجزائرية إلى بلاد الشام سارت سيراً متعرجاً وخضعت لظروف داخلية وعربية وإسلامية ودولية. وقد تعددت أطرافها ومصادرها وأدوارها. ولذلك احتاج الأمر إلى استعداد قوي وإلى اطلاع واسع، وإلى وثائق عديدة، وأخيراً إلى قدرة كبيرة على التحليل والاستيعات والاستنتاج والتفسير. والأستاذ الخالدي، الذي هو نفسه سليل أسرة جزائرية مهاجرة استوطنت عمق بلاد الشام، يعتبر أفضل من يتناول الموضوع من جوانبه المذكورة، خلافاً للذين تناولوه حتى الآن، فبينما عالج الآخرون الموضوع بشكل ربما محايد أو بطريقة خارجية هادئة، وجدنا الأستاذ الخالدي قد عالجه كطرف فيه، فهو يختار المادة التي تؤيد وجهة نظره، وهو يتبنى الموضوع ويتمثله داخلياً ثم يقوم بعرضه على القارىء في صورة مشوقة ومباشرة.

لقد سلك الأستاذ الخالدي في كتابه الضخم طريقة التبويب المعروفة اليوم في الأبحاث الجادة. فقسمه إلى أبواب وفصول وفقرات. ورجع إلى مصادر عربية عديدة، منها المخطوط والشفوي، بالإضافة إلى الصحف والتقارير. وجاء بالنصوص التي تؤيد وجهة نظره في شيء من الطول أحياناً، محيلاً على العديد من التعاليق. ومن أهم ما أنجزه أيضاً هو وضع بطاقات شخصية لعديد من الشخصيات، كما وضع قوائم للمؤلفات التي ألفها المهاجرون (المهجرون) وأحفادهم. وقد تتبع المهجرين في استقرارهم بالأرض وحصولهم على الوظيف واختلاطهم بالناس وصراعهم مع الحياة والمجتمع الجديد، وتفاعلاتهم السياسية والفنية والثقافية، وتلاطم زعمائهم في خضم السياسة الدولية والأحداث الكبرى التي عرفتها المنطقة.

وكان من الطبيعي أن يبرز هنا دور الأمير عبد القادر وأبنائه وأحفاده. فقد جعلت

منهم الأقدار ممثلين بارزين على مسرح الجزائر وسورية وفلسطين ومصر واليمن وطرابلس والمغرب الأقصى وإسطانبول. وسواء أكانوا مع الدولة العثمانية أو مع القومية العربية فإنهم كانوا هم المحركين للأحداث ابتداء من حادثة سنة 1860 في سورية. وهكذا وجدناهم وراء مشروع المملكة العربية في سورية والجزائر، وقناة السويس، وبحر قابس، وحرب طرابلس، والثورة العربية والجمعيات السرية القومية، والحكم العربي في سورية، وثورة المغرب الأقصى، وثورة فلسطين منذ الثلاثينات. أن الناس اليوم يعرفون الكثير عن الأمير عبد القادر في الشام، ولكنهم لا يكادون يعرفون شيئاً عن دور أبنائه: علي ومحيي الدين وعمر وعبد المالك، ودور حفدائه: سعيد وخالد وعبد القادر. ولكن الأستاذ الخالدي قد أبرز دور هؤلاء جميعاً بما يستحقون من العناية، رغم أن الضوء الذي سلطه عليهم لم يكن في نظرنا، متوازناً إذ نجد معلومات غزيرة عن الأمير سعيد مثلاً وحضوراً يكاد يكون دائماً له في الكتاب وهو أمر لم يحظ به غيره.

ولم تكن أسرة الأمير وحدها في الميدان. فقد ظهرت إلى جانبها أسماء لامعة من المهاجرين ساهم أصحابها في عدة ميادين تهم القضية العربية. ومن أبرزهم، بدون منازع، الشيخ طاهر بن صالح الجزائري المعروف بالطاهر السمعوني. فقد كان لهذا الشيخ فضل عظيم في بَعْث الثقافة العربية وتكوين جيل من الأدباء والمفكرين والسياسيين، بالإضافة إلى دوره في حزب اللامركزية وإنشائه وإدارته لعدة مؤسسات مثل المكتبة الظاهرية. وكان والده صالح السمعوني قد هاجر من قرى سمعون من نواحي بجاية، فولد له الشيخ طاهر في دمشق التي فيها نشأ وعاش وأعطى لها من جهده وعلمه الشيء الكثير.

ومن أسرة السمعوني أيضاً يبرز الضابط الشجاع سليم السمعوني (ابن أخ الشيخ طاهر). وكان سليم من أنبل وأهم قادة الحركة العربية التي كانت تعارض الحكم العثماني، فكان جزاؤه الشنق على يد جمال باشا المشهور بالسفاح سنة 1916 ضمن قائمة طويلة من شهداء القومية العربية.

أما عائلة المبارك التي هاجرت من دلس فقد اقتصر نشاطها على علوم الدين واللغة. فكان منها ثلاثة أو أربعة على الأقل من نوابغ الأدباء واللغويين في هذا العصر، اشتهروا ببحوثهم ومؤلفاتهم وعضويتهم في المجامع اللغوية.

وبقدر ما أفاض الأستاذ الخالدي في الحديث عن هذه الشخصيات بقدر ما كان شحيحاً حول بعضها الآخر. ذلك أننا لا نكاد نجد ذكراً لمصطفى بن التهامي صهر الأمير وخليفته على معسكر ورفيقه في امبواز ومؤدب أولاده في المهجر. وكان ابن التهامي من الأدباء أيضاً، وله شعر مخطوط، وكان من مدرسي الجامع الأموي. كما أننا لا نكاد نجد ذكراً لدور أحمد الطيب بن سالم خليفة الأمير عبد القادر على حمزة (البويرة) وكان ابن سالم قد هاجر إلى المشرق قبل هزيمة الأمير بعدة شهور. وقد ظل دور البشير الإبراهيمي في سورية غير واضح، رغم قصر المدة التي قضاها هناك قبل رجوعه إلى الجزائر (1920)، وتذهب بعض الروايات الشفوية إلى أنه كان قد دخل في أحد المحافل الماسونية عندما كان في الشام، وهو ما فعله أيضاً الشيخ طاهر الجزائري في فترة سابقة.

وهناك نقاط مرّ عليها الأستاذ الخالدي مرور الكرام تاركاً الذهن ينتظر المزيد، ومن ذلك الإشارة إلى أن الأمير شكيب أرسلان قد ضمن للأمير سعيد بن الأمير علي بن الأمير عبد القادر بأن عمه الأمير عمر لن يعدمه جمال باشا، وأن الأمير أرسلان كان يضمر الحقد للأمير عمر وأنه كان على اتفاق مع جمال باشا في التخلص منه (الأمير عمر) وأن الأمير أرسلان قد رافق الشرطة التي جاءت للقبض عليه وقيادته إلى حبل المشنقة. أن هذه دعوى كبيرة تحتاج إلى دليل أكبر. فالمعروف بعد ذلك أن الأمير أرسلان كان من أبرز دعاة الفكرة القومية العربية وحركة الجامعة الإسلامية، وأنه لم يكن على وفاق مع قادة الدولة العثمانية لاسيما بعد أن أضاعوا ليبيا وقمعوا الحركة العربية وألغوا الخلافة ووقعوا تحت تأثير الصهيونية. وكان للأمير شكيب أرسلان علاقات هامة بقادة الحركة الوطنية الجزائرية، خاصة زعماء المغرب العربي عموماً خلال الثلاثينات والأربعينات.

وبهذا الصدد نذكر أننا تطلعنا في شغف إلى معرفة نقطتين ولو معرفة قليلة، الأولى: علاقة الأمير عبد القادر بالحركة الإسلامية، والثانية: علاقته بالحركة العربية. ونقصد بالحركة الإسلامية تلك الهزة التي أحدثها جمال الدين الأفغاني في السبعينات والثمانينات تحت اسم الجامعة الإسلامية. وإذا كان الأمير عبد القادر قد توفي سنة 1883 فإن نشاط الأفغاني خلال عقد السبعينات لم يكن ليخفي عليه. فقد تنقل الأفغاني بين مصر والهند وفارس وأوروبا، وكانت بلاد الشام أقرب فكرياً إلى مصر منها إلى فارس. وكان الأمير قد حضر شخصياً افتتاح قناة السويس (1869)، وكان الأفغاني عندئذ لاجئاً لا يستقر به مكان. أما تلميذه محمد عبده فقد كان يتنقل بين مصر والشام (بيروت؟)

وأوروبا، وقد التقى بالأمير عبد القادر عدة مرات، كما التقى بولديه محمد ومحيي الدين ويبدو أن الشيخ طاهر الجزائري وابن أخيه سليم السمعوني كانا من تلاميذ الشيخ عبده، إن البحث عن هذه العلاقات الحميمة والشخصية بين قادة الرأي عندئذ هو الذي كان سيعطي لبحث الأستاذ الخالدي قيمة خاصة وسبقاً علمياً لو أنه استطاع أن يرضي تطلعنا وشغفنا.

أما عن الحركة العربية فقد أشار الأستاذ الخالدي إلى الضجة التي انطلقت تدعو إلى إقامة كيان عربي في بلاد الشام تحت زعامة الأمير عبد القادر. وكان منطلق الضجة في نظره هو دور الأمير في إنقاذ آلاف الضحايا أثناء فتنة الشام سنة 1860. فقد استقطب الأمير بفعله الإنساني المنسجم مع روح الحضارة الأوروبية أيضاً، أنظار ملوك ورؤساء أوروبا بالإضافة إلى زعماء الكنائس والمفكرين والدبلوماسيين. وكان التجاذب حول شخصية الأمير قوياً جداً على المستوى الدولي. فكل دولة كانت تريد أن تظفر منه «بلفتة» لتتخذ منه وسيلة لترسيخ نفوذها في المنطقة. وكان الثالوث الظاهر لهذا التجاذب يتمثل في الدولة العثمانية وفرنسا وبريطانيا. وقد تعرض الأستاذ الخالدي إلى ظهور فكرة الكيان العربي عندئذ (الستينات من القرن الماضي) ومعاداة التسلط العثماني، ولكنه لم يشر إلى المشروع الفرنسي أيضاً، وهو المشروع الذي يرى في الأمير عبد القادر وسيلة ناجحة لإقناع القوميين العرب بحماية فرنسا لهم ضد الدولة العثمانية. وكان لذلك ثمن آخر أيضاً وهو شراء الهدوء في الجزائر وذلك بجعل الأمير منشغلاً عنها بقضايا الشرق. ولعل ذلك هو بالضبط الذي جعل الأمير يتريث في الاستجابة ثم يرفض الدخول أصلاً في تلك المغامرة الخطرة.

إن عمل الأستاذ الخالدي من التأليف الجمعي لا التحليلي. فقد جمع فيه الكثير من المعلومات من المصادر العربية المتوفرة حول أوضاع المهجرين. وفي سبيل ذلك كان يلجأ أحياناً إلى النقل الطويل من بعض المصادر، دون ضرورة، وتارة كان يقحم فصلاً أو أكثر كالذي عالج فيه الثقافة في العهد المملوكي أو الحديث عن الثقافة في الجزائر قبل العهد الفرنسي. ولعله من الأفضل لبطاقات التراجم وقوائم المخطوطات أن تأتي في شكل ملاحق للكتاب. ومن علامات الجمع في الكتاب أيضاً اتساع جوانبه ومحاولة الإحاطة بكل نشاط المهجّرين. وإذا كان هذا يصح في نوع التذكرات والكشاكيل، فإنه لا يصح في الأعمال العلمية التي تتطلب الضبط وحسن الاختيار وطرح

الغث وتناسق المادة وتغليب روح النقد. كما نلاحظ أن «الدور القومي» كان، رغم إبرازه في العنوان، مضبباً في الواقع. فلا يكفي في إبرازه ذكر شهداء الثورة العربية من الجزائريين وأعضاء الجمعيات السرية العربية منهم، والصراع بين الأمير فيصل من جهة والأميرين عبد القادر وأخيه سعيد، حفيدي الأمير عبد القادر من جهة أخرى، ولا المقاومة الفلسطينية الباسلة منذ الثلاثينات. إن الدور القومي للمهجّرين يتمثل أيضاً في الأفكار والتوجيهات والكتابات والتنظيم.

ولعله من فضائل هذا الكتاب أنك تقرأه وكأنك تقرأ قصة أو مقالاً أدبياً عذباً. ولا غرو في ذلك فمؤلفه أديب ماهر وصحفي لامع في ميدان الصحافة الأدبية، التي نفتقر إليها نحن في بلادنا. إننا نقرأ في هذا الكتاب رحلة المهاجر الجزائري عبر الزمن والأرض وداخل الأيديولوجيات والعقائد، إنها ملحمة إنسانية شاملة. أين منها رحلة التيه التي عاشها العبرانيون؟ وأين منها رحلة الأوديسة وأسفار كولومبس؟ لقد جاب الإنسان الجزائري الأقطار قسراً بينما الآخرون قد جابوها بمحض إرادتهم. وحيثما حل كان يعمر الأرض ويألف الناس ويبني الحضارة.

وما علينا إلا أن نجزل الشكر للأستاذ سهيل الخالدي على هذا الجهد الذي سيكون بدون شك، مرجعاً لكل من يتحدث عن هجرة الجزائريين أو تهجيرهم نحو المشرق في الوقت الذي كان فيه الأوروبيون يتوجهون إلى أمريكا، أو إلى الجزائر بحثاً عن الرزق والحرية، ليغتصبوا أرضاً ليست أرضهم ووطناً محتلاً بالحديد والنار. إنها لمفارقات الحياة أن يظل الإنسان الجزائري ينسج خطواته من المشرق إلى المغرب ثم من المغرب إلى المشرق، متتبعاً آثار أجداده الكنعانيين والفنيقيين والعرب. وقد آن لهذا الجزائري أن يعرف ما بنى الأجداد وأن يربط حاضره بماضيه ليدخل معركة المستقبل وهو شامخ الرأس ثابت الخطى.

الجزائر في 1991/7/9

"الأفعول" في الحميرية والبربرية

هناك عدة مصادر تشير إلى الصلة الوثيقة بين البربرية والحميرية، ولكن البرهنة على ذلك بطريق الأبحاث اللغوية الحديثة تكاد تكون منعدمة، فكانت تلك المصادر تكتفي عادة بالإشارة إلى الروايات التاريخية الشوفية أو الغامضة، معتبرة ما تأتي به مقبولاً مصدقاً دون نقاش. وها هي الأبحاث الأثرية تتقدم اليوم خصوصاً في اليمن والمغرب الأقصى وتكشف النقائش وغيرها عن أمور تؤكد أحياناً ما ذهب إليه القدماء. ومن ذلك البحث الذي نقدم خلاصته للقراء اليوم، وهو بحث الأستاذ «القاضي إسماعيل بن علي الأكوع» اليمني، والإشارة إلى بحث الأستاذ المغربي «عبد العزيز بن عبد الله».

فقد أهداني، مشكوراً، الشيخ الفاضل إسماعيل الأكوع، العالم اليمني الكبير في اللغة والأنساب وعضو عدد من المجامع اللغوية العربية، أهداني فصلة من بحثه بعنوان «الأفعول» وما جاء على وزنه من أسماء الأعلام والقبائل والبلدان في اليمن، الذي كان نشره في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد 61، الجزء الثاني سنة 1986، صفحة (305/ 347).

وبناء على هذا البحث فإن قدماء اليمن قد استعملوا وزن الأفعول (بفتح الهمزة) صيغة جمع للأعلام والقبائل والبلدان كما صاغوا منه صفات. وأول من نبه إلى ذلك الحسن بن أحمد الهمداني، المتوفى في منتصف القرن الرابع الهجري، فقد ذكر الهمداني في كتابه «الاكليل» إن كثيراً من «قبائل حمير تأتي على الأفعول» على أنه جُمّاع (بضم الجيم وتشديد الميم) قبيلة. وأورد الهمداني أمثلة كثيرة لهذا الوزن في أسماء القبائل والبلدان والأعلام.

يذكر القاضي إسماعيل الأكوع في بحثه المشار إليه أن لاستعمال صيغة

«الأفعول» جذوراً قديمة في اللغة الحميرية، مثل «أبكلن» أي الأبكول على وزن الأفعول، و«أخمسن» أي الأخموس، و«أذمرن» أي الأذمور، إلخ. . . كما ذكر أن حرف النون في أواخر الكلمات إنما هي أداة للتعريف كما هو معروف في اللغة الخميرية، وأضاف الأستاذ الأكوع أن صيغة الأفعول «شائعة الاستعمال عند القبائل الحميرية» ثم عدد الأماكن المنتشرة فيما يعرف «بالبلاد الحميرية في اليمن». ثم قال إن القبائل الحميرية قد استمرت في استعمال تلك الصيغة حتى بعد هجرتها من اليمن إلى أقطار أخرى في عصور مختلفة.

واستشهد القاضي الأكوع على ذلك ببحث العالم المغربي، عبد العزيز بن عبد الله (مسؤول مركز تنسيق التعريب في الرباط ـ هيئة تابعة لجامعة الدول العربية)، المنشور في مجلة اللسان العربي، المجلد 15، سنة 1977، فقد ذكر ابن عبد الله في هذا البحث أنه ظل منذ ربع قرن وهو يجمع الأدلة على كون سكان المغرب حميريين «ولا سيما صنهاجة، ومصامدة الأطلس، وكتامة السهول». وأضاف ابن عبد الله قوله «وقد انضاف إلى الحجج الدامغة النابعة من الحفريات والآثار ووحدة الألوان الموسيقية والمعمارية واللهجوية بين البلدين (وهو يعني بذلك المغرب الأقصى واليمن)، هذه الحجة الجديدة التي تفسر لنا وجود هذه الصيغ ـ الأفعول ـ في أسماء أعلام بلدانية وقبيلية بالمغرب الأقصى مثل (أسنوس) و (أكنول) و (أرفود) وعشرات من مثيلاتها. وقد رتب ابن عبد الله هذه الصيغ على الحروف الهجائية في كتابه «معلمة المدن والصحراء» الذي هو الملحق الثاني في الموسوعة المغربية للأعلام الحضارية والبشرية.

وقد جمع القاضي الأكوع مائتين وثلاثاً وخمسين (253) صيغة لوزن الأفعول ورتبها هجائياً مع الإشارة إلى المصادر التاريخية التي وردت فيها كلما أمكنه ذلك، أو الاكتفاء بالشائع على ألسنة الناس في اليمن اليوم، ومن ذلك:

- الأبروح: اسم قبيلة.
- الأبروع: اسم قرية.
- الأجرون: اسم جبل.
- الأحبوش: سكان جبل حبشي (جبل ذخر).
- الأحبوس: اسم علم (الأحبوس بن زيد بن عوث).

ـ الأعدون: نسبة إلى عدن.
ـ الأجزوم: اسم رباط.
ـ الأفيوح: اسم واد.

وقد وثق القاضي الأكوع بحثه بالرجوع إلى العديد من المصادر التي ذكرها في التعليق وكذلك في نهاية بحثه.

ونحن نتمنى أن يتواصل مثل هذا البحث في الجزائر أيضاً على غرار ما فعل بعض إخواننا في المغرب الأقصى واليمن، ذلك إن الجذور اللغوية تعتبر من أقوى البراهين العلمية الحديثة على الصلات بين الشعوب، وهو بحث تقدم فيه غيرنا وما نزال في بداية الطريق، بل لعلنا لم نبدأ بعد(*)!

* * *

من الذين نبهوا إلى العلاقة بين الحميرية والبربرية الشيخ أبو يعلى الزواوي الذي قضى ردحاً من الزمن إماماً وخطيباً في جامع سيدي رمضان بالعاصمة. وقد توفي في حدود سنة 1952، فقد ذكر في كتابه (تاريخ الزواوة) ثم في أعماله الأخرى مثل جماعة المسلمين والإسلام الصحيح، كون البربرية حميرية الأصل. وله في ذلك استشهادات لغوية وتاريخية. والمعروف أنه من مواليد تيفريت الحاج ببلاد الزواوة.

كما أن الأستاذ علي أمقران السحنوني، بعث لي بقائمة مفصلة من الصيغ التي جاءت على وزن (الأفعول) في اللغة البربرية ـ القبائلية. وقد بادرت بإرسال نسخة منها إلى العلامة اليمني إسماعيل الأكوع، ليقارن بينها وبين ما يعرف هو عن الحميرية، وما جاء في (معلمة المدن والصحراء) للأستاذ عبد العزيز بن عبد الله المغربي.

(*)نشرنا هذه الكلمة في جريدة (الشعب) عدد 15 يونيو (جوان) 1989. أما الفقرتان الأخيرتان فقد أضفناهما لاحقاً.

الحوض كتاب بالبربرية والحروف العربية

كثيراً ما يسألني الطلبة وبعض المواطنين عن الحروف التي كان البربر قديماً يكتبون بها، ويسألني آخرون عما إذا كان للبربر لغة مكتوبة أصلاً. وقد كثر هذا السؤال والتساؤل في هذه الأيام عندما كثر التقول على التاريخ من أناس لا علاقة لهم به. والشيء الثابت لدى المؤرخين القدماء أن البربر كغيرهم من الشعوب، كانوا قبائل عديدة، وكان لكل قبيلة لهجتها، وكانت حياتهم السياسية تابعة لإحدى الدول الكبرى التي فرضت سلطانها على مواطنهم. ولم يعرف التاريخ أن البربر قد توحدوا في أمة أو دولة، رغم ثوراتهم العديدة ومقاومتهم الشديدة لكل سلطان، حتى قيام نوميديا الذي جاء متأخراً نسبياً، كان معتمداً على التوازن بين القوتين الأعظم في ذلك الوقت، قرطاجة ورومة.

وكما لم يؤسس البربر دولة واحدة كذلك لم يستعملوا لغة واحدة بحروف معروفة، رغم أن الدولة الأولى التي تعايشوا معها هي قرطاجة، مخترعة الأبجدية الأولى، وهي الدولة التي تربطهم بها صلة الرحم والموطن على فرض اعتماد الرأي القائل أن البربر كنعانيون كالفنيقيين. و«التفنيغ» التي هي على الأغلب فنيقية الأصل، لم تكن رموزاً للغة مشتركة بين كل البربر، وما يزال الباحثون لم يقرروا بشأنها حكماً نهائياً، وهي الرموز التي وجدت في أقصى الجنوب دون الشمال، والتي تعبر عن الصلة بالهيروغليفية المصرية أيضاً.

وهكذا كان البربر إلى الفتح الإسلامي بدون لغة مشتركة وبدن حروف يكتبون بها أصواتهم، فبقوا يعيشون على لهجات عديدة على حسب قبائلهم ومواطنهم، وليس لهم لغة مكتوبة مشتركة ولا أبجدية منسوبة إليهم عدا النسبة غير القطعية لرموز النقوش الليبية، أي أنهم ظلـوا إلى القرن الثامن الميلادي بدون تراث مكتوب بلغتهم أو لغاتهم. وكان أدباؤهم ومعلموهم يكتبون بلغة الدولة المتسلطة، ومن المعروف أن القديس

أوغسطين ويوبا الثاني وغيرهما من المثقفين كانوا يكتبون بالإغريقية أو اللاتينية. ومن ثمة عدّ أدبهم ونثرهم أدباً ونثراً أوروبياً.

وبعد الفتح الإسلامي وانتشار لغة القرآن الكريم اندفع البربر، بشهادة جميع المؤرخين، لاعتناق الدين الجديد وتبني لغته، حتى لقد أصبحت العربية هي وسيلة التعبير الكتابي عندهم. ولم يجد المؤرخون المسيحيون من تفسير لسرعة اعتناق البربر للإسلام إلا أنه الدين البسيط الذي يناسب عقلية البربر، ولكن بعضهم، لأغراض معروفة، لم يفسروا طول المدة التي استغرقها انتشار الإسلام عندنا ببعد المسافة عن مركز الخلافة وبالاضطرابات التي شهدتها الخلافة نفسها عقب وفاة الخليفة عثمان وحروب الأمويين والعلويين، بل أرجعوا ذلك ـ أي طول المدة ـ إلى مقاومة البربر للإسلام.

أما لغة الكتابة عند البربر فقد أصبحت هي العربية، ولكنهم ظلوا يتكلمون لهجاتهم البربرية كما كانوا في الماضي خصوصاً بين غير المتعلمين وفي المناطق المنعزلة عن المدن والمراكز التجارية. وكانت هذه اللهجات تختفي تدريجياً في المناطق التي أقيمت فيها الدول والجيوش والبلاطات ومراكز العلم، إلى أن انحصرت في بيئات جبلية معروفة عند علماء اللهجات اليوم. وهكذا أصبحت العربية هي لغة الإدارة والتعليم والمعاملات، بينما بقيت البربرية الشفوية مستعملة في بعض العائلات والأسواق وغيرها من البيئات المشار إليها.

وما يبرهن على قوة اعتناق البربر للإسلام واستعمالهم للغته أن المؤرخين متفقون على أن البربر الذين تعربوا يعدون أضعافاً مضاعفة من الذين تلتّنوا (من اللاتينية)، وأن علماء البربر الذين ألفوا بالعربية في مختلف العلوم لا يمكن أن نقارنهم كثرة بأجدادهم الذين ألفوا باللغة الإغريقية أو اللاتينية. وبعبارة أخرى فإن البربر لم يسجلوا تاريخهم وتراثهم ومساهمتهم الحضارية إلا منذ فجر الإسلام.

ورغم انتشار اللغة العربية بين البربر وتقديسهم لها باعتبارها لغة دينهم، فإن بعضهم قد عبر عن خواطره أحياناً بالبربرية ولكن بحروف عربية، وكان هذا شائعاً بين المتعلمين منهم، أي أولئك الذين يريدون أن يوصلوا معلوماتهم إلى قرائهم بالبربرية. فالمؤرخون إلى الآن لم يحلوا لغز الخطبة الشهيرة لطارق بن زياد، هل كانت بالعربية أو بالبربرية، وفي كلتا الحالتين هل كانت شفوية أو مكتوبة؟ وقد شاع بينهم أن ابن تومرت

قد كتب تأليفه (أعز ما يطلب) بالبربرية، التي لعله أحسن بقوته فيها أكثر من العربية التي كان يعرفها جيداً أيضاً، أو لعله أراد أن يوصل تعليماته إلى قرائه من البربر أيضاً:

والواقع أن البربرية لم تكن شاذة في استعارة الحروف العربية واستعمالها في التعبير بها عن أصواتها. فالفارسية والتركية والأوردية والسواحيلية والهوسة إلخ. كلها كانت تستعمل الحروف العربية. غير أن سيطرة اللغات الأوروبية المحتمية بالاستعمار استطاعت أن تفرض على أهل اللغة السواحلية استعمال الحروف اللاتينية. ويعرف الجميع كيف استطاعت المؤثرات الصهيونية والاستشراقية أن تدفع بأتاتورك إلى استبدال الحروف العربية باللاتينية في اللغة التركية، مستغلة مشاعر التوتر التي كانت بين العرب والترك. وآخر ما قامت به نفس الجهات هو وضع أبجدية لاتينية في فرنسا للبربرية لإبعادها أيضاً عن أختها العربية التي تعايشت معها واستعملت حروفها منذ أربعة عشر قرناً.

ومهما يكن الأمر فإن بعض الفقهاء من البربر كانت تحملهم الغيرة على الدين إلى محاولة توصيل معلوماتهم إلى قرائهم ليتعلموا أمر دينهم. ومن الكتب المؤلفة على هذا النحو كتاب (الحوض) لصاحبه محمد بن علي بن إبراهيم السوسي، والعنوان (الحوض) عنوان ذو دلالة جمالية ودينية، فهو عنوان فيه بلاغة وبيان يدل على ذوق سليم، إذ الحوض هو المورد الذي يلجأ إليه العطشان ليطفىء ظمأه، وهو أيضاً كناية على الماء العذب والطاهر الذي يزيل الأدران. ومن ناحية أخرى، وهو مقصود المؤلف، فإن كلمة (الحوض) ترمز للجنة التي بشر الله بها عباده المتقين الطاهرين، ولعل فيها أيضاً رمزاً صوفياً عند المؤلف الذي قال أنه كان من تلاميذ أحمد بن محمد بن ناصر مؤسس الطريقة الناصرية الشهيرة بالمغرب الأقصى.

إن (الحوض) كتاب في الفقه على غرار رسالة ابن أبي زيد القيرواني. ألفه السوسي بالبربرية وبحروف عربية، وجعله نظماً حيث بلغ جزأه الأول 960 بيتاً. وقام بنشر نصه مع ترجمة فرنسية المستشرق الفرنسي دونيس لوسياني الذي تولى إدارة الشؤون الأهلية في حكومة الجزائر أثناء العهد الاستعماري. وكان لوسياني من خبراء الاستعمار البارزين ومن المستشرقين المهرة الذين أتقنوا العربية والبربرية وترجموا منهما معاً إلى الفرنسية بالاستعانة، ربما، بعلماء الجزائر في اللغتين. فقد ترجم لوسياني إلى الفرنسية عقائد السنوسي في علم الكلام، والسلم المرونق للأخضري في المنطق،

وغيرهما. وقد نشر ترجمة للحوض في أعداد من (المجلة الإفريقية) ابتداء من عدد 221 وإنتهاء بعدد 224 (1896 - 1897).

وبناء على المعلومات التي ساقها لوسياني في التعريف بالمخطوط الذي ترجمه فإن نسخاً عديدة توجد من (الحوض)، منها واحدة في المكتبة(الوطنية) الجزائرية وهي التي اعتمدها في الترجمة، ومنها ثلاث نسخ في المكتبة الوطنية الفرنسية، وأخرى في مكتبة برلين. والمؤلف (الناظم) من أهل أوائل القرن الثامن عشر الميلادي (الثاني عشر هجري). وهو من علماء السوس وقد استدل لوسياني على ذلك من ذكر ثلاث تواريخ في نظمه أولها يرجع إلى سنة 1118 (1707)، وآخرهما إلى سنة 1126 (1714)، وهناك دليل آخر على عصر المؤلف وهو تصريحه بأنه من تلاميذ الشيخ أحمد بن محمد بن ناصر، والمعروف أن شيخه المذكور قد توفي سنة 1717 ميلادية.

ويذكر لوسياني أن هدف السوسي هو نشر قواعد الفقه الإسلامي بالتمازيغت، أي البربرية بلهجة (وادي السوس) وهي المنطقة التي يرجع إليها المؤلف وهو من قبيلة (انداوزال). ولم يذكر لوسياني اين درس المؤلف وهل تنقل إلى عواصم العلم المغربية مثل فاس، وما إذا كان له مشائخ آخرون. وتدل عبارات المؤلف على أنه كان من رجال الدين العاملين وإن قصده هو هداية قومه ليعرفوا قواعد الإسلام ويتفقهوا في الدين على خير وجه. وقد افتتح الكتاب بالبسملة والتصلية، وطلب المغفرة من الله واعتذر عن الخطا بأن الله وحده هو الذي يحيط بكل شيء علماً، وحمده على إكمال عمله، وقال أنه كتبه بالتمازيغت ورجا أن يفهمه القارىء بهذه اللغة ويستفيد منه. وآخر عبارة في الجزء الأول منه هي «انتهى القواعد الأول (كذا) بحمد الله تعالى وحسن عونه»، وهي عبارات كلها بالعربية.

وبناء على لوسياني فإن السوسي قد لجأ إلى الإيجاز على حساب الوضوح في غالب الأحيان. وقال أنه اتبع في ذلك طريقة الشيخ خليل ابن إسحاق صاحب (المختصر) الشهير في المذهب المالكي. ولكن الشيخ خليل كان يتمتع، حسب لوسياني، بثقافة أدبية مكنته من الأسلوب الجزل غير المخل، على عكس السوسي الذي يبدو أن ثقافته كانت بسيطة. ويذكر لوسياني أنه بالمقارنة وجد أن السوسي قد اقترض كثيراً من الألفاظ العربية، مما ترتب عليه في نظره عدم البساطة التي تميز الأعمال الشعبية (العامية) مثل كتاب الحوض الموجه فيما يبدو، لقراء بسطاء عاديين.

وقد لاحظ لوسياني أن استعمال الألفاظ العربية في النص البربري قد اختلفت من أبيات إلى أخرى في النظم. مثلاً وجد أنه من البيت 301 إلى 311 توجد 33 كلمة عربية في مقابل 95 كلمة ذات أصل بربري. ومن البيت 661 إلى 670 هناك 53 كلمة عربية مقابل 68 بربرية. وبالجملة فإن الكلمات العربية في النظم قد بلغت حوالي الثلث. ولاحظ أن الكلمات العربية نفسها لم تبق على أصلها بل تبربرت متأثرة بالنطق البربري، ولم يحافظ منها على أصل نطقه العربي إلا القليل. وكانت أكثر الكلمات العربية تأثراً هي صيغ (الأفعال) التي تغيرت عن أصلها لدرجة أنه يصعب معها معرفة أصلها. وضرب لوسياني لذلك أمثلة من فعل (صلى) و(صام) اللذين تحولا في نظره إلى (يصول) و(يصوم).

واتبع السوسي في نظمه أبواب الفقه المعروفة. فبعد البسملة والتصلية وطلب الإعانة من الله على توضيح قواعد الإسلام الخمس، شرع في نظمها مبيناً أنه سيتناولها باباً باباً. وهكذا اتبع طريقة الأبواب معنوناً كل باب بموضوع مثل الوحدانية والصلاة والزكاة والصوم والحج على من استطاع، ثم عقد أبواباً للطهارة والوضوء والنواقض والغسل، والتيمم والحيض والنفاس، ونحوها من مسائل الفقه المعروفة.

هذا عن الجزء الأول من (الحوض)، أما الجزء الثاني منه فلم يتحدث عنه لوسياني، ولم نعرف موضوعه. ولعل السوسي قد تناول فيه نظم مسائل تتعلق بأصول الفقه، أو قد يكون شرحاً على النظم المذكور، لأن التلاميذ والقراء من العامة لا يفهمون النظم إلا بشرح مكتوب بعبارات نثرية واضحة ومبسطة.

وإليك بيتين من نظم السوسي بالبربرية والحروف العربية، كما أوردهما لوسياني:

مـضـروس نـكـرورلـيـن ادامّـن دغـمـكـانّ
دمـضـروس نـكـرد كّـان نـلـحـيـون لـبـحـرى
ديـنـيـتّـغـرسـن زغـلـحـيـون نـلـبـرّ اخـحـلّان
تـدوض دشّـعـر مـقـارد ويـنـيـلـف اخـتـلـسـي

الجزائر 1989/12/23

مرض ابن خلدون وأثره على تآليفه (*)

كاتب هذا المقال الهام، هو الدكتور محمود الجليلي الطبيب العراقي، والباحث اللغوي المعروف، ود/ الجليلي عضو في عدة مجامع لغوية، منها المجمع العلمي العراقي ومجمع اللغة العربية بالقاهرة، وهو الآن رئيس لجامعة الموصل، وهو من بين الذين تشرفت بالتعرف عليهم في دورة المجمع الأخيرة بالقاهرة. كان كثير المشاركة بعلمه في الجلسات خصوصاً فيما يتعلق بالمصطلحات الطبية. وقد جرنا الحديث الحر إلى ابن خلدون فعرفت أن للدكتور الجليلي بحثاً حول المرض الذي أصاب ابن خلدون بعد البرد الشديد الذي تعرض له عندما سلبه بنو يغمور (نواحي تلمسان) كل ما يملك حتى ثيابه ذات يوم وهو مسافر سنة 774 هـ من بسكرة إلى فاس لمقابلة السلطان عبد العزيز. وكان ذلك قبل سفر ابن خلدون إلى المشرق بحوالي عشر سنوات. وقد درس د / الجليلي أثر ذلك على صحة ابن خلدون وعلى آرائه في تآليفه، خصوصاً فيما يتعلق بأحكامه على عرب البادية أو الأعراب وموقفهم من العمران.

لم يدرس د/ الجليلي الظاهرة المذكورة استناداً إلى المعرفة العقلية فقط ولكنه اكتشف نسخة نادرة من تأليف المقريزي تلميذ ابن خلدون في القاهرة. والمقريزي معروف بتآليفه وتوثيقه. وقد عاصر ابن خلدون وعرفه عن كثب أثناء نضجه الفكري بل أثناء شيخوخته وعجزه. وعندما ترجم المقريزي لشيخه قال عنه بأنه مات وهو «أحوج ما كان إلى الموت» أشارة إلى المرض الذي كان يعاني منه والذي أرجعه الدكتور الجليلي إلى المرض المعروف بالتهاب المفاصل شبه الرثوي. وهو المرض الذي أصاب ابن خلدون عندما كان عمره 42 سنة وقبل أن يكتب مقدمته الشهيرة في قلعة ابن سلامة (776 هـ/ـ 780هـ).

(*)نشرت في (المجاهد) الأسبوعي 20 ابريل 1990.

ورغم أن المجمع العلمي العراقي يوافيني مشكوراً بمجلته الثمينة، فإن الأعداد القديمة منها تنقصني، ومقالة الدكتور الجليلي عن مرض ابن خلدون ترجع إلى سنة 1966(ص 243 - 246) [1]، وعندما أطلعت على مقالته صورتها من مكتبة المجمع بالقاهرة، وطلبت منه الأذن في نشرها بالجزائر فرحب. فهو يعرف الجزائر التي زارها مشاركاً في الأعمال العلمية، كما يعرف الدكتور سعيد شيبان الذي اشترك معه في لجنة (المعجم الطبي الموحد) إنكليزي - عربي - فرنسي. (ط. 3، سويسرا 1983).

وللمقريزي تآليف عديدة، بعضها مطبوع ومتداول. ولكن د/ الجليلي وجد معلوماته عن ابن خلدون في نسخة خطية من (درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة) للمقريزي. وقد نشر د/ الجليلي من هذه المخطوطة ترجمة ابن خلدون كما جاءت بقلم المقريزي في مجلة المجمع العراقي أيضاً (1963، ص 215 - 241). ثم كتب مقالة خاصة عن (مرض ابن خلدون) كما استخرجه من الترجمة المذكورة وعلق عليه بما ستراه.

ونحن لا يسعنا إلا شكر الدكتور محمود الجليلي على إذنه بإعادة نشر مقالته، واثقين أن القراء اليوم سيجدون في خبر المقريزي عن ابن خلدون وفي تحليل واستنتاج د/ الجليلي فائدة تضاف إلى معلوماتهم عن شخصية وفكر ابن خلدون الذي ما يزال يثير الحديث والنقاش رغم مرور ستة قرون على وفاته، رحمه الله.

الجزائر، 6ابريل 1990.

(1) مجلة المجمع العلمي العراقي، المجلد 13، سنة 1966. اكتفينا هنا بنشر هذا التقديم والتعريف مع الإحالة على مقالة د. الجليلي لمن شاء الاطلاع.

رحلة البجائي إلى الحجاز (*)

القرن 9 هـ/ 15 م

أبو عصيدة أحمد البجائي من أدباء الجزائر في القرن التاسع الهجري. تعلم وعاش في الجزائر وتونس أثناء العهد الحفصي، ثم هاجر إلى المشرق العربي مبكراً، فمر بتونس ومصر والقدس وطرابلس الشام ثم استقر بالحجاز وجاور بالمدينة المنورة. وهناك ظل يراسل بعض الأعلام من وطنه الأصلي، مثل أبي الفضل المشدالي، الذي كان مستقراً عندئذ بالقاهرة.

و (رسالة الغريب إلى الحبيب) إحدى ثمرات هذه المراسلات. فقد بعث بها أبو عصيدة إلى المشدالي وضمنها طرائف أدبية وشذرات علمية وأخباراً عن الرحلة، كما أنه عرض فيها لكتاب آخر له سماه (أنس الغريب وروض الأديب) وهو الآن مفقود.

وقد حصلنا على نسخة شريطية (ميكروفيلم) من مخطوطة (رسالة الغريب) من مكتبة جامعة برنستون (امريكا)، وهي في قسم يهودا، رقم 1195، واستفدنا منها في أعمالنا عن تاريخ الجزائر الثقافي، وقدمناها في بعض المحاضرات، ولكن نص المخطوطة ظل يشغل بالنا إلى هذه اللحظة [1].

لقد أشار أبو عصيدة إلى الرحلة في قوله لصديقه المشدالى أنه كتب إليه بتاريخ ذي الحجة (حوالي 856 هـ) «رسالة عرفت فيها جميع ما تضمنته الرحلة المباركة من حين

(*) نشرت في مجلة (العرب) السعودية عدد اكتوبر نوفمبر 1990.

(1) ترجمنا لأبي عصيدة وأبي الفضل المشدالي، ودرسنا محتويات (رسالة الغريب) وأقسامها في بحث سينشر على حدة.

انفصالي من مقركم إلى حين كتبي لمقامكم، وعرفت ببعض ما اعتراني من الشوق الملازم والذكر المتصل الدائم. » ثم ذكر أنه وجه الرسالة رفقة بعض الحجاج. وهذا يدل على أن هذه الرحلة المباركة «كانت من القاهرة إلى الحجاز».

وفي (رسالة الغريب) يخبر أبو عصيدة صديقه المشدالى بأنه قد حقق ما كان يصبو إليه بنزوله بالحجاز وبالمجاورة في الحرم المدني، وأنه حقق الراحة النفسية واطمئنان البال، وأخبر فيها أنه كان يقضي أوقاته في التدريس، وخصوصاً كتب الصحاح، وشفاء القاضي عياض، ووصف حفلاً جرى في السنة المذكورة عند ختم الشفاء حضره العلماء وأنشد فيه أحد «المداح» ـ كما قال ـ «قصيدة جليلة أطربت جميع الحاضرين»، كما نظم أبو عصيدة نفسه قصيدة بهذه المناسبة، أولها:

سلوا من سلا ذكر الحبيب وما دنا ولم يدر أن القلب أولى لمن دنا

وهي قصيدة تعرض فيها إلى أحواله في الحجاز ولم ينس فيها ذكر سلطان الحفصيين عندئذ وهو أبو عمرو عثمان، وقد نعته «بسلطاننا ومالك أرضنا» مشيراً إلى أنه ما يزال متصلاً عاطفياً بأرض المغرب العربي وخصوصاً أقليم بجاية الذي كان يتبع الدولة الحفصية التي كانت عاصمتها (تونس). وهكذا اغتنم أبو عصيدة هذه المناسبة الدينية فدعا بالخير وطول البقاء والتمكين للسلطان المذكور.

ثم أخبر أنه عندما تدخل الأشهر الحرم كان يرافق الوافدين على حضرة الرسول، صلى الله عليه وسلم، ووصف عدداً من هؤلاء الوافدين، ومناسك الحج، وأورد بعض الشعر له في ذلك منه قصيدة أولها:

بفيض فضلك حقق سيدي أملي ولا تكلني إلى علمي ولا عملي

وأخبر كذلك أنه قد ورد عليه في الحجاز بعض المغاربة صحبة الشيخ أحمد القروي، أحد متصوفة تونس والمشتهر بأنه كان يجيء بركب الحج كل عام (ت 869)[1]. وأخبر أبو عصيدة أن الشيخ القروي قد لامه على البقاء في الحجاز، «وأطال العتب في ذلك والملام»، وكرر له النصح بالعودة إلى وطنه، وذكره بأحاديث وشواهد في هذا المعنى. ولكن أبا عصيدة رد عليه حججه وأصر على أن البقاء في مجاورة الرسول صلى

(1) انظر الضوء اللامع للسخاوي، 257/2.

الله عليه وسلم أفضل من كل شيء آخر، ولو أدى ذلك إلى الفقر والاغتراب.

هذا عن الرحلة الثانية للحجاز، أما الرحلة الأولى فلم نعرف وقتها ولكنه نـ بقوله أنه كان قد جاء إلى الحجاز لقضاء فريضة الحج، وأنه لم يبق عندئذ «إلا أعوام» ثم رجع. وأخبر أنه لما وصل إلى تونس، بلد الشيخ القروي المذكور، سأل علمائها وأعيانها الذين كان يعرفهم وكان يصاحب بعضهم، فما راعه إلا خبر و ورحيلهم إلى العالم الآخر، «التقطهم الموت كما يلتقط الحب الحمام.» وقد أيضاً، وهو بتونس، عن «عمن تركناه بالأوطان من الأهل والسكان والأتراب والأخو ويعني بالأوطان هنا بجاية وما حولها حيث ولد وعاش، ولكنه علم أيضاً أن هؤلاء شتت شملهم هاذم اللذات... وصاروا في الأجداث والأكفان».

وكان أبو عصيدة يخاطب بهذا الشيخ أحمد القروي التونسي الذي نصحه با إلى وطنه، وقد أضاف أنه أثناء رجوعه إلى تونس كان قد مثل بين يدي الشيخ القر نفسه. ونستنتج من السياق أن أبا عصيدة قد أطال الإقامة في الحجاز أول مرة وأن «بعض الأعوام» التي أشار إليها تعني سنوات طويلة، ما دام قد حدث بعده كل التغيير في تونس وبجاية. وعلى كل حال فإن أبا عصيدة أخبر أنه لم يواصل السير بجاية وأنه قد رجع من تونس إلى الحجاز عبر مصر، «فثنيت عند ذلك عناني، خامر الوله قلبي ولساني».

والإشارة الأخرى إلى الرحلة (الثانية) هي قوله في (رسالة الغريب) مخـ المشدالى أنه ينتظر منه إرسال بعض شعره ليضمه إلى ما جمعه له في كتابه (أنس الغر وروض الأديب) وهو الكتاب الذي ما يزال مفقوداً ولا نعرف عنه إلا ما ذكره مؤلفه عصيدة في (رسالة الغريب). ونلاحظ أنه قال عن (أنس الغريب) أنه جمعه أثناء ر الثانية التي عبر عنها بقوله «مدة هذه الإقامة» وقال أنه كتاب «يسبي برونق آدابه الخو والعقول، ويسلى على المعاهد والطلول» وقال أنه يحتوي على مقدمة وأبواب وفصو وتهمنا هنا المقدمة التي ضمنها أخبار رحلته (الثانية) من تونس إلى الحجاز عبر مص وقال أنه ذكر فيها بعضاً ممن لقيه خلالها، مفيداً أنه ابتدأ بورود «حفيدنا» محـ المشدالى على تونس وكذلك ورود كتاب والد أبي الفضل المشدالى، وأنه تحدث (أنس الغريب) عن أخلاق والد المشدالى.

واغتنم فرصة الحديث عن الشيخ المذكور فألمّ بوصف «حال الأوطان والأهل والجيران ونبذا من مآثر الأصحاب والإخوان، ثم من لقيته بطريقي في سائر البلدان إلى هذا الأوان» ونحن نفهم من هذا النص أن أبا عصيدة قد تعرض لأخبار من ذكر من بجاية وتونس ومصر والحجاز وغيرها من الأماكن التي مرّ بها أو كون بها صحبة.

وبعد هذا التعميم، خص لقاءه بأبي الفضل المشدالى بالقاهرة، وتوسع في ذلك ما دام هو المقصود بالخطاب في (رسالة الغريب)، لذلك قال أبو عصيدة: «ترجمت كتابي بترجمته الفاخرة العلية.» وأشار إلى أنه فصل القول عن رحلة المشدالى نفسه، المغربية والمشرقية، أي تنقلات المشدالى وأخباره في المغرب والمشرق، سيما في مكة والمدينة ومصر والقدس وبيروت وقبرص وطرابلس والشام. ثم تونس وتلمسان وقسنطينة.

وبعد ترجمة المشدالى، ذكر أبو عصيدة أنه ترجم أيضاً لعدد من العلماء الذين لقيهم بالحرمين الشريفين ومن ورد عليه فيهما من الزوار، «وبعض ما اتفق من الأحوال والأخبار.»

هذا عن مقدمة (أنس الغريب) أما بقية الكتاب فهي في العبادات والتبتل وأنواع الطاعات وما يحتاجه المريد من جميع الإرادات، كما ضمنه نكتا وآداباً ونوادر الخ. وبذلك جعله «خير جليس، ونعم الأنيس» ثم عدد مصادره التي استقى منها معلوماته وأخباره المذكورة.

ويهمنا أنه أخبر أن «بعض أصحابنا المجاورين» قد اطلعوا على هذا الكتاب ولا سيما ترجمة المشدالى فيه، منهم: فخر الدين عثمان الطرابلسي الشامي، وهو أحد مدرسي الحرم النبوي، وهو على مذهب الإمام أبي حنيفة، وله مشاركة في الشعر والأدب ومن تلاميذ شيخ الإسلام كمال الدين بن الهمام، المجاز من قبله. وكان الشيخ فخر الدين المذكور قد تعرف على المشدالى حين نزوله بطرابلس الشام أثناء رحلته المشرقية. ومنه استفاد أبو عصيدة أخبار المشدالى الموسعة في طرابلس.

ومن الشيوخ المجاورين الذين اطلعوا وأشادوا بكتاب أبي عصيدة وترجمة المشدالى فيه، أبو الفتح بن علي بن إسماعيل الأزهري المصري، وهو عالم لغوي وفقيه شافعي كان مدرساً بالحرم النبوي الشريف، وهو أيضاً من تلاميذ الشيخ كما الدين بن الهمام، وله اجازة منه. وأخبر أبو عصيدة أن العلماء اختلفوا في تقييم ترجمة المشدالى

وأرجع آراء بعضهم إلى «حمية نفسانية» وهو يعني بذلك الحسد، إذ لم يسلّم بعضهم أن يكون المشدالى هو أعلم علماء وقته في المشارق والمغارب. ومن العلماء الذين ذكرهم أبو عصيدة في الحرم النبوي أيضاً الشيخ أحمد الليدي (أو الأيدي).

وأفادنا أبو عصيدة أن الخلاف حول مكانة أبي الفضل المشدالي لم يحسم إذ قال: «وانقضى المجلس على هذا الشأن ـ من الخلاف ـ وما زالت الوحشة في الخواطر الآن».

ويتضح من هذا أن أبا عصيدة قد رحل مرتين إلى الحجاز وجاور طويلاً في كلتيهما. الرحلة الأولى غير محددة التاريخ، وقد قال عنها أنها دامت «أعواماً». فلما أخذ في الرجوع عبر تونس إذا به يفاجأ، وهو ما يزال في تونس، بخبر موت كل من كان عرفهم من الأعيان والعلماء والأهل والأخوان والأتراب سواء في تونس أو بجاية. فصمم على الرجوع إلى الحجاز من تونس وعدل عن مواصلة السير إلى بجاية. ومن ثمة تبدأ الرحلة الثانية.

أما الرحلة الأولى فلا نعرف عنها شيئاً تقريباً. وأما الثانية فهي التي ساق بعض أخبارها في كتابه (أنس الغريب) الذي ساقه بدوره في رسالته إلى المشَدَّالـي والمعروفة بـ (رسالة الغريب إلى الحبيب)، وهذه الرسالة هي التي صورناها على الشريط، وأخذنا في تحقيقها.

ونرجـو أن نتمكن من نسخة أخرى منها، كما نرجو أن نتمكن من العثور على نسخة من (أنس الغريب وروض الأديب) الضائع.

الجزائر في 1990/5/16

الفهارس العامة

فهرس الأحزاب والمنظمات السياسية

الإسماعيليون: 59.
الجامعة العربية: 154.
جبهة الدفاع عن الحرية: 146.
الجبهة الشعبية الفرنسية: 127 ـ 128.
الجبهة المسلحة المغربية: 149.
جماعة المؤاخاة الإسلامية: 142.
جمعية أصدقاء البيان والحرية: 146.
جمعية طلبة شمال إفريقية: 152 ـ 153.
جمعية عصبة الأمم: 125.
جمعية العلماء المسلمين الجزائرية: 5، 43، 56، 114، 129 ـ 130، 132، 134، 139، 141، 143 ـ 155.
حركة الجامعة الإسلامية: 168.
حركة سان سيمون: 26 هـ.
حركة الشباب الجزائريين: 56.
حركة صوت الطالب الزيتوني: 153.
الحركة العمالية الفرنسية: 126.
حركة النواب: 146.
الحلف الأطلسي: 18.
حزب البيان: 147.
الحزب الدستوري التونسي: 118، 137، 139، 152.
الحزب الدستوري الجديد: 149.
حزب الشعب الجزائري: 114، 125، 130، 132، 139، 145 ـ 148.
الحزب الشيوعي الجزائري: 101.
الدرقاوية ـ طريقة: 126.
السنوسية ـ حركة: 149.
السوق الأوروبية المشتركة: 17.
الكتلة الوطنية المغربية: 149.
لجنة الاتحاد والترقي: 115، 196.
اللجنة الثورية: 18.
لجنة الحضر الجزائرية: 194.
لجنة سورية ـ فلسطين: 126.
لجنة المغاربة: 141.
المجمع العلمي العربي ـ دمشق: 45، 159، 161.
مجمع اللغة العربية ـ القاهرة: 22 هـ.
المكتب العربي ـ إدارة: 33 هـ.

المنظمة الخاصة: 18 .
المؤتمر الإسلامي الأوروبي: 125، 145، 146.
المؤتمر الأفخارستي: 149، 153.
النادي المالي الأوروبي: 17.
النادي المالي المغاربي: 17.
نجم شمال إفريقية: 114، 128، 139 ـ 140، 143.
نجم الشمال الإفريقي: 56، 125 ـ 126، 128، 130، 145.

فهـرس الأعـلام

ـ أ ـ

آل خليفة (محمد العيد): 124، 125.

آيت أحمد (حسين): 15.

الإبراهيمي (محمد البشير): 14، 125، 135، 144، 146، 150 ـ 154، 195، 199.

البريني: 31.

ابن إبراهيم (سليمان): 133.

ابن أبي زيد القيرواني: 207.

ابن أبي شنب (محمد): 41، 45 هـ، 156 ـ 162.

ابن أبي فارس (إبراهيم): 195.

ابن الأثير: 41 هـ.

ابن الأحسن (عبد القادر): 177.

ابن إسماعيل (مصطفى): 168.

ابن باديس (الزبير): 123، 139.

ابن باديس (عبد الحميد): 17، 43، 45 ـ 46، 114، 120، 122 ـ 123، 128 ـ 129، 131، 144، 146، 151 ـ 154، 196.

ابن بريهمات (حسن): 166.

ابن بطوطة: 38 هـ.

ابن بلة (أحمد): 15.

ابن بولعيد (مصطفى): 12.

ابن التهامي (مصطفى): 181 ـ 184، 199.

ابن تومرت: 206.

ابن جديد (الشاذلي): 16.

ابن جلول (محمد الصالح): 142، 146.

ابن حمادوش (عبد الرزاق): 5، 170 ـ 179.

ابن خلدون (عبد الرحمن): 5، 38 هـ، 39، 210 ـ 211.

ابن خلكان: 38 هـ.

ابن رويلة (قدور): 19، 195.

ابن زكري (سعيد): 196.

ابن زيدان (عبد الرحمن): 150 ـ 154.

ابن سالم (أحمد الطيب): 195 ـ 199.

ابن سديرة (بلقاسم): 40، 44 + هـ، 45.

ابن سماية (عبد الحليم)؛ 41، 196.

ابن الصغير: 41 هـ.

ابن عاشور ـ الأب والابن: 150.

ابن عذاري: 41 هـ.

ابن عزوز (حسين): 195.

ابن علال: 19.

ابن علي (شعيب): 41.

ابن عليوة (أحمد): 124 + هـ، 196.

ابن عمار: 158.

ابن عمر التونسي: 37 هـ.
ابن عمر (مصطفى): 193.
ابن العنابي (محمد): 193.
ابن غبريط: 134.
ابن قدور (عمر): 124.
ابن مراد (محمد الصالح): 154، 170.
ابن مريم: 158.
ابن المهدي: 12.
ابن موسى (حسن ـ باي): 193.
ابن الموهوب (المولود): 168، 184.
ابن ناصر (أحمد): 207 ـ 208.
ابن الهمام (كمال الدين): 215.
ابن يلس (محمد): 196.
ابن يوسف (محمد): 151.
أبو حنيفة: 215.
أبو دلامة: 158.
أبو طالب (الجزائري): 117.
أبو عصيدة البجائي: 5، 212 ـ 216.
أبو عمرو عثمان: 213.
أبو يعلى الزواوي: 204.
أبو اليقظان (إبراهيم): 114، 120، 123 ـ 124، 129.
أتاتورك (مصطفى): 132، 207.
أتّو: 38.
أرسطو: 141.
أرسلان (شكيب): 5، 114 ـ 137، 139 ـ 140، 151، 154، 199.
أشار (بول): 80، 85.
أعقوب المصري: 27 + هـ.
الأفغاني (جمال الدين)؛ 199.
أوغسطين ـ قديس: 206.
الأقدام السوداء: 17، 47، 49 ـ 50، 53 ـ 54، 56 ـ 57، 59 ـ 60، 64 ـ 65، 66 هـ، 69 ـ 70، 73 ـ 74، 77، 84 ـ 88، 90 ـ 95.
الأكوع (إسماعيل بن علي): 202 ـ 204.
أمبريون: 74.
امرؤ القيس: 38 هـ.
أمقران (علي): 204.
الأمير خالد: 17، 56، 117 ـ 119، 142، 144، 159، 196، 198.
الأمير سعيد: 198 ـ 199، 201، 204.
الأمير عبد القادر: 13، 15، 17، 26 هـ، 35، 86، 115 ـ 118، 168 ـ 169، 180 ـ 184، 193 ـ 195، 197 ـ 201.
الأمير عبد المالك: 117، 198.
الأمير علي: 116، 199.
الأمير عمر: 116، 198 ـ 199.
الأمير فيصل: 201.
الأمير محمد: 168 ـ 169، 181، 200.
الأمير محيي الدين: 117، 200.
أندريا دوريا: 186.
أنور باشا: 198.
أوديزيز (غبريال): 52، 54.

- ب -

بابا ـ لويت: 68، 76، 84.
بارو (فرديناند): 35.
الباروني (سليمان): 131، 150 ـ 151.

باسيه (ريني): 40 + هـ، 41 هـ، 45 هـ، 157، 161.
بالان (أدوار): 54 هـ.
بانون (أكلي): 125 .
البخاري: 150.
بدوي (عبد الرحمن): 28 هـ.
بربروجر: 43.
برنستون ـ جامعة: 97.
بريسون: 31 ـ 32 + هـ، 33، 39.
برينييه: 23 هـ، 28 ـ 33، 36، 38.
بكري (ر ـ): 54 هـ.
بكري ـ عائلة: 13.
البكوش (محمد): 168.
بلا فريج (أحمد): 150، 153 .
بن عبد الله (عبد العزيز): 203 ـ 204.
بنو جلاب ـ عائلة: 35 هـ.
بنورج: 51 + هـ.
بنونة (عبد السلام): 121 ـ 122، 134.
البهاء (زهير): 125.
بواسونيه: 183.
بو بغلة: 195.
بوجو: 20، 23 هـ، 33، 39، 194 ـ 195.
بورقيبة (الحبيب): 14، 130.
بورمون: 23 + هـ.
بوزيان: 20.
دي بوسي: 26، 31.
بو شناق ـ عائلة: 13.
بوشوشة: 20.
بوضربة (أحمد): 141، 195.
بوليسنيل: 54.
بومدين (هواري): 15 ـ 16.
بو مزراق (مصطفى): 193.
بو معزة: 195.
بو معزة (بشير): 21 هـ.
بيبيت: 68، 74.
بيدو: 35.
بيرتراند (لويس): 69.
دي بيرسوفال: 28، 30، 35، 38 هـ.
بيرك (جاك): 87.
بيروطون: 108.
بيرون: 35، 37 + هـ.
بيل (ألفريد): 41، 45 هـ، 159 ـ 160.
بيلمار (الإسكندر): 181 .
بيليسي: 19 ـ 20.
بيوض (إبراهيم): 131.

ـ ت ـ

تاون (جورج): 97.
الشيخ التجاني: 183.
الترمذي: 150 .
تشرشل (هنري): 181.
تيسييه (هنري): 182 ـ 183.
تيكسييه: 104.

ـ ث ـ

ثامر (الحبيب): 150.
الثعالبي (عبد العزيز): 150 ، 152.

ـ ج ـ

الجابري (إحسان): 120، 125.

جبار (أحمد): 171 + هـ.
جبارة التونسي: 115.
الجلاوي (التهامي): 151.
الجليلي (محمود): 210 ـ 211.
جمال باشا: 115 ـ 116، 136، 198 ـ 199.
جوبير: 28.
جوردان: 89.
جوليان: 127.
جونار (شارل): 42، 158.

- ح -

الحاج الصادق: 20.
حامد (إسماعيل): 118 ـ 119.
الحداد (سي عزيز): 195.
الحداد (الطاهر): 154.
حداد (مصطفى): 139 ـ 140.
حسين باشا ـ داي: 13.
حسين (محمد الخضر): 150.
الحمامي (علي): 124، 133.
حمدان بن أمين السكة: 193 ـ 194.
حمدان خوجة: 141، 193.

- خ -

الخالدي (سهيل): 196، 198 ـ 201.
الخروبي (محمد): 195.
الخطابي (عبد الكريم): 149.
الخطيب (محب الدين): 119.
خليل بن أحمد: 208.
خير الدين ـ بربروس: 187، 189 ـ 190.
خير الدين التونسي: 5، 163 ـ 169.

- د -

داود (محمد ـ التطواني): 121.
الدباغ (محمد): 172.
دردور: 105.
درغوث رايس: 187، 189.
الدرقاوي (أبو موسى): 20.
الدكالي (أبو شعيب): 150، 152.
دنينوس (أبراهام): 24 + هـ.
دوفال: 105.
دوماس (يوجين): 26 + هـ.
ديدون: 165.
ديستان: 40 هـ ـ 41.
ديلا كروا: 34 هـ.
دينه (ناصر الدين): 125، 133.

- ر -

راسم (عمر): 124.
راندون: 195.
رستم باشا: 168.
رضوان أفندي: 173.
روبرتسون: 38.
روبيسبيير: 14.
روبينيه (أوغيست): 51، 66.
روش (ليون): 194.
روفيقو ـ دوق دو: 26، 194.
روكار: 107.
الرومانوف ـ عائلة: 9.
ريفوال: 166.
رينو (بيليسي دي): 26، 35.

- ز -
الزاهري (محمد السعيد): 121 ـ 122، 124، 129، 139، 153.
زبانة (أحمد): 12.
الزركشي: 41 هـ.
زكار (جان شارل): 23 هـ ـ 24.
زكريا (مفدي): 146.
الزواوي (محمد سعيد): 114 ، 120، 129.

- س -
ساسي (سيلفستر دي): 23 + هـ، 28، 30، 37.
سان سيمون: 26 هـ، 27 هـ.
سان طارنو: 20.
سالم باي (محمد): 125.
سبيلمان (فيكتور): 125.
سحنون (أحمد): 134.
سرفنتيس: 191.
سعد الله (خالد): 171 هـ.
سعيدوني (ناصر الدين): 139.
السلاوي (المهدي): 195.
سلطان (محمد): 41.
سليم الأول: 187.
سليم (المنجي)؛ 160.
سليم الجزائري: 117، 198، 200 .
سليمان القانوني: 187، 189.
السنوسي ـ صاحب العقائد: 207.
سو (يوجين): 79.
سوردي: 50، 59، 65، 67.
سوستيل: 62.
السوسي (محمد بن علي): 207 ـ 209.
سولز بيرقر (سايرس ل.): 105.
سي الجودي: 195.
سي يوسف (محمد): 189 ـ 191؛
سيفان (إيمانويل): 48.

- ش -
الشاذلي القسنطيني (محمد): 182 ـ 184.
الشاذلي القسنطيني (محمود): 183 ـ 184 + هـ.
شارل العاشر: 23 هـ.
شارلكان: 186 ـ 187.
شاطينو (إيف): 109.
شعراني: 15.
شوفالييه (جاك): 62، 182 ـ 183.
شيبان (سعيد): 211.
شيربونو: 34 هـ، 36، 38، 40.

- ص -
صالحي (سعيد): 130.
الشيخ صفر: 152.
الصنهاجي ـ صاحب الآجرومية: 30 هـ.
صيدح (جورج): 135.

- ط -
طارق بن زيان: 206.
طاسي (غارسان دي): 28.
الطاهر (محمد علي): 134 ـ 135.
الشيخ طاهر الجزائري: 117، 119، 198 ـ 200.

طرشون (نادية): 196.
طوكفيل (أليكسيس دي): 43.
طلعت: 116.
الطهطاوي: 167.

- ع -

عباس (فرحات): 14، 105، 112، 146 .
عبان (رمضان): 14 .
عبد الحميد الثاني: 196.
عبد الرزاق (الجزائري): 117.
عبد العزيز ـ سلطان المغرب: 210.
عبد الناصر (جمال): 14.
عبد الوهاب (حسن حسني): 150 .
عبده (الشيخ محمد): 115، 167 ـ 168، 199 ـ 200.
عبيد الله المهدي: 35 هـ.
عثمان بن عفان: 206.
عروج: 187، 190.
العقبي (الطيب): 114، 120 ـ 122، 128 ـ 129، 132 ـ 133، 135 ـ 136، 139، 144، 153، 196.
العقون (عبد الكريم): 135.
علج علي (باي لارباي): 6، 187، 189، 190 ـ 191 .
العلوي (محمد العربي): 150.
الحاج عمر: 195.
عميروش: 12.

- غ -

الغبريني: 158.
غروي (جورج): 24.
غوتييه (إيميل فيليكس): 54.
غول (شارل دي): 15، 101.

- ف -

فاجون: (إتيان): 107.
الفاروقي (عبد الباقي العامري): 133.
الفاسي (علال): 150.
الفاسي (محمد): 150.
فانون (فرانز): 80.
فانيان (أدمون): 40 + هـ، 41 هـ، 43.
فخر الدين عثمان: 215.
فرانسوا الأول: 9.
فرعون (إلياس): 25 هـ.
فرعون (جوني): 24 ـ 25 + هـ، 28 .
فرعون (مولود): 64، 75.
فريد (محمد): 41.
فضلاء (محمد الحسن): 136 هـ.
فورميسترو: 25 هـ.
فيرو (شارل): 24 هـ، 26 هـ، 28 هـ.
فيشي: 107.
فيلالي (عبد العزيز)؛ 170.
فيليب الثاني: 186.
فينيار: 34.
فيوليت: 84.

- ق -

قانياج (جان): 126.
القباص (محمد): 166 ـ 167.
القبطان عبد الله: 182.

قرقوس: 34.
القروي (أحمد): 213 ـ 214.
قفروش: 51، 54.
قينيول: 51.

ـ ك ـ

كاترمير: 28.
كاروبيير: 20.
كاقايوس: 50 ـ 54 هـ، 58 ـ 59، 68، 70 ـ 72، 74، 77، 86، 88، 92 ـ 93، 95.
كامبون (جول): 195.
كامو (ألبير): 52.
الكبابطي (مصطفى): 193، 195.
الكتاني (عبد الحي): 150 ـ 151.
الكتاني (محمد إبراهيم)؛ 150.
كحول (محمود): 132، 145.
كرد علي (محمد): 159 ـ 160.
كريميو (البير): 95.
كلوزيل: 20، 194.
كليمنصو: 100.
كنون (عبد الله)؛ 152.
كور (أ.): 25 هـ، 33 هـ.
كولان: 172.
كولومبس: 201.

ـ ل ـ

لاله فاطمة نسومر: 20.
لا فونتين: 65.
لاموريسيير: 26 .
لانلي (أ.): 62.
لونيسي (حمدان): 196.
لويس فيليب: 23 هـ.
لوسياني (دونيس): 207 ـ 209.
ليكليرك: 172، 178 .
الليدي (أحمد)؛ 216.
لينين: 14.

ـ م ـ

مارسيل (جان): 28، 30 هـ.
مارينياك: 140.
ماريوس: 51.
ماسو: 62.
ماسي (هنري): 24 هـ، 27 هـ، 29 هـ، 39، 42 هـ، 161.
ماسينيون (لويس): 45.
ماشويل (ل.): 25 هـ، 38 + هـ.
مانتانيو (روبير): 113.
ماهان: 10.
ماوتسي تونغ: 14.
الماوردي: 41 هـ.
المبارك ـ عائلة: 198.
المجاوي (عبد القادر): 163 ـ 165، 168، 184.
محمد (ﷺ): 154، 176، 213.
محمد الخامس: 14 ، 149.
المختار (عمر): 149.
مدحت باشا: 165.
المدني (إبراهيم سراج): 164 ـ 165.
المدني (أحمد توفيق): 114، 118، 119 ـ 122، 127 ـ 128، 133، 136، 139.

المراكشي (الحسن): 171 + هـ، 173 ـ 179.
مسلم: 150.
المشدالي (أبو الفضل): 212 ـ 216.
مصالي الحاج: 14، 17، 100 ـ 101، 102، 105، 114، 120، 125 ـ 128، 139 ـ 140، 143.
مصطفاي (الهادي): 123.
مصطفى خزندار: 168.
مصطفى خوجة (الكمال): 167 ـ 168.
المعمري: 133 ـ 134.
المقراني: 56، 168.
المقري: 133.
المقريزي: 210 ـ 211.
منوني (أ.): 89.
موتيلانسكي: 41 + هـ.
موزيت: روبينيه: 50، 52 ـ 53، 75، 85.
موسوليني: 124 هـ، 140.
مولاي إبراهيم: 195.
موليه (جي): 50.
الميلي (مبارك): 123.

ـ ن ـ

نابليون الثالث: 15، 22.
نورا (بيير): 50.
النويري: 38 هـ.
النيفر (محمد البشير): 154.

ـ هـ ـ

هادمار: 34، 36.
هارون الرشيد: 193.
هالبيرن (مانفريد): 97 ـ 98.
هايدو: 191.
هتلر: 106.
هلال (عمار): 196.
الهمداني (الحسن): 202.
هوبكنز (جون): 97.
هوشي منه: 14.
هوداس: 37، 40 + هـ.
هيربيون: 19 ـ 20.

ـ و ـ

الورتلاني (الفضيل): 130، 158.
ولندروف: 38.
الشيخ الونوغي: 195.
ويبر (يوجين): 54، 65.
ويلسون: 159.

ـ ي ـ

يوبا الثاني: 206.
يوسف ـ جنرال: 20.

فهرس البلدان والأماكن

ـ أ ـ

الآستانة: 165.
آسيا: 187، 189.
آسيا الوسطى: 189.
آفلو: 146.
الأربعاء ناث إيراثن: 19.
أزمير: 121، 156، 193.
الأزهر: 150 ، 194.
إسبانيا: 117، 186 ـ 189.
اسطانبول: 115 ـ 116، 121، 169، 171 هـ، 198.
إسكندنافية: 193.
الإسكندرية: 19، 181، 193.
الأطلس: 152، 156، 160، 203.
إفريقيا: 29 هـ، 56، 81، 165، 187.
ألمانيا: 97، 115 ـ 116، 132، 134 ، 137، 146 ، 193.
أمبواز: 183 ـ 184، 199.
أمريكا: 10، 16، 97، 107، 189. 192، 193، 201.
أنداوزال: 208.
الأندلس: 13، 123، 186، 188، 194.
إنكلترا: 188، 189.
الأوراس: 20.
أوروبا: 13، 38، 100، 108، 114، 124 ، 165، 186 ـ 187، 193، 199 ـ 200، 212.
أوفيرنيو: 74.
إيرلندا: 37 هـ.
إيطاليا: 115، 128، 132 ـ 134، 137، 140، 146، 152.
إيكس آن بروفانس: 139 ـ 140.

ـ ب ـ

باب الواد: 20، 51، 55، 69، 89.
البابور ـ جبال: 99.
باتنة: 11 هـ.
باريس: 23، 25 هـ، 27 ـ 28، 30 هـ، 34 + هـ، 37 + هـ ـ 38 هـ، 41، 43، 48، 57، 66 ، 93، 107، 111، 120، 125، 127، 130، 139 ـ 140، 142، 171 هـ، 193.
الباكستان: 98.
بجاية: 102، 117، 193، 198، 213 ـ 216.

البحر الأبيض المتوسط: 24، 187 ـ 188، 190، 193.
برصا: 116.
برلين: 121، 164.
بروسة: 183.
بروكسل: 125.
بريطانيا: 137، 200.
بسكرة: 122، 144، 210.
بغداد: 186.
بلجيكا: 193.
البلقان: 189.
بني عزيز: 102 .
بو ـ سجن: 183.
بوزريعة: 61، 94 .
بوسعادة: 133.
البويرة: 199.
بيروت: 115، 199، 215.
بيريقوفيل: 102.
البيض: 19.
بيفرلي هيلز: 48.
بيلفاست: 37 هـ.
بيونس إيرس: 135.

- ت -

تركيا: 115.
تطوان: 121، 132.
تقيطونت: 104.
تلمسان: 41، 45 هـ، 140، 146، 152، 193، 196، 215.
تمبكتو: 43.
تونس: 23 هـ، 30 هـ، 38، 43 ، 114 ـ 115، 118 ـ 120، 129، 137، 139، 149 ـ 150، 152 ـ 155 ، 158، 164 ـ 165.
تونس: 168 ـ 169، 188 ـ 190، 193، 195، 212 ـ 216.
تيفريست: 204.

- ج -(*)

جربة: 41 هـ.
جرجرة: 195.
جنيف: 115، 120، 123 ـ 126، 140.

- ح، خ -

الحبشة: 194.
الحجاز: 5، 19، 131، 133، 144، 193، 195، 212 ـ 216.
حمزة ـ البويرة: 199.
حوران: 116.
خراطة: 19، 102.
الخليج العربي: 131.

- د -

الدار البيضاء ـ المغرب: 103.
دلس: 198.
دمشق: 23 + هـ، 45 هـ، 116، 159 ـ 160، 181، 183، 186، 198، 202.

(*) لقد تم حذف اسم الجزائر ومدينتها لكثرة ورودهما في هذا الكتاب.

- ر -

رشيد: 178.
روسيا: 9، 159.
الروم إيلي: 121.
روما: 140، 205.
الريف: 149.

- ز -

الزعاطشة: 19 ـ 20.
الزمالة: 19، 195.
زواوة: 32، 118.
الزيتونة ـ جامع: 149.

- س -

سان بار ـ كوليج: 25 هـ.
سان فرانسيسكو: 107.
سان مارغريت: 19، 194.
ستوكهولم: 45 هـ، 159.
سطيف: 19، 99، 100 ـ 102، 105، 123.
سكيكدة: 90.
سمعون: 117.
السودان: 35، 40 هـ.
سورية: 10، 23 + هـ، 114 ـ 116، 119، 126، 129، 131، 136 ـ 137، 198 ـ 199.
السوس: 908.
سوق أهراس: 104.
سويسرا: 119 ـ 121، 193، 211.
سيدي إبراهيم: 183.
سيدي بلعباس: 101.
السينغال: 43 ، 158.

- ش -

الشام: 6، 19، 45، 115، 137 ، 169، 192، 195 ـ 200، 215.
الشرق الأوسط: 97.
شمال إفريقية: 29، 62، 97، 113 ـ 114، 119 ـ 120، 127 ـ 128، 139، 143، 149 ، 152 ـ 154.
شوفروي: 102 ـ 104.

- ص، ط -

الصحراء الغربية: 16.
الصومام: 12.
طرابلس ـ الغرب: 12، 26 هـ، 114 ـ 116، 119، 137، 198، 212، 215.
طنجة: 23 هـ.
طولون: 25 هـ.

- ع، غ -

العالم الثالث: 16.
عدن: 204.
العراق: 10، 131، 133، 136 .
عنابة: 65، 90، 193.
عين عباسة: 102.
عين الكبيرة: 102.
غار الظهرة: 19.
غدامس: 43.

- ف -

فارس: 186، 199.
فاس: 208، 210.

فرنسا: 9، 16، 18، 23 هـ، 26 هـ، 31 ـ 34 هـ، 44 ـ 45، 48، 53، 55 ـ 56، 65، 74، 90، 100، 104، 107 ـ 108، 109 ـ 110، 112 ـ 114، 117، 119، 120 ـ 121، 125، 128، 130، 136 ـ 137، 139 ـ 140، 143 ـ 144، 146، 150، 157، 159، 167، 180 ـ 181، 183، 188 ـ 189، 192 ـ 196، 200، 207.
فلسطين: 114 ، 126، 131 ـ 132، 136، 137، 198.
فيلار: 104.
فيينا: 187.

ـ ق ـ

قابس: 198.
قالمة: 19، 102، 106 ـ 107.
القاهرة: 22 ، 24 ـ 25 هـ، 35، 119، 162، 178، 186، 210 ـ 213، 215.
القبائل ـ منطقة: 19 ـ 20، 58 + هـ، 66 ـ 67، 77، 195.
قبرص: 215.
القدس: 119، 140، 212، 215.
قرطاجة: 205.
القرويين ـ جامع: 149.
القيروان: 194.
قسنطينة: 34، 37، 41 + هـ، 99، 101 ـ 102 هـ، 104، 123، 129، 142، 146 ـ 147، 150، 157 ، 164، 184 + هـ، 215.
القصبة ـ الجزائر: 68، 76، 78 ـ 80، 83، 86، 90.
قناة السويس: 198 ـ 199.

ـ ك ـ

كالدونيا الجديدة: 19، 194 ـ 195 .
كاليفورنيا: 97.
الكدية ـ سجن: 146.
كوليج دي فرانس: 35.
كويكول (جميلة): 99.
كيان: 19، 194.

ـ ل ـ

لبنان: 115.
لندن: 45 هـ، 48، 159.
لوس أنجلس: 97.
لوتارفيل: 40 هـ.
لوزان: 115 ، 119.
لويس لوقران ـ كوليج: 27.
ليبانتو: 189.
ليبيا: 114، 129، 149، 151 ـ 152، 188 ـ 189، 190، 196، 199.

ـ م ـ

المارتنيك: 194 .
مالطة: 23.
مدغشقر: 56، 89.
المدية: 156 ، 160، 193.
المدينة المنورة: 121، 194، 212، 215.
مراكش: 174.
مرسيليا: 20، 23 هـ.
مستغانم: 193.

المشرق العربي: 41، 124 ، 126، 131، 151، 168، 180، 183، 192 ـ 193، 195، 197، 199، 210، 212.

مصر: 10، 22 ـ 23 + هـ، 25 هـ، 27 هـ، 30 هـ، 37 + هـ، 41، 45، 119، 129، 131، 133، 163، 172 ، 178، 198 ـ 199، 212، 214 ـ 215 .

معسكر: 26 هـ، 183، 199.

المغرب الأقصى: 43، 98، 114، 117 ، 120 ـ 121 ، 129، 137، 149، 151 ـ 152، 154، 158، 167، 170، 172، 179، 188، 190، 193، 195 ـ 196، 198، 202 ـ 204، 207.

المغرب الأوسط: 119.

المغرب العربي: 6، 20، 29، 38، 40 هـ، 114، 120، 124، 126، 129، 131 ـ 132، 136 ـ 137، 149 ـ 153، 155، 159، 162، 167، 185، 187، 189 ـ 190، 199، 213 .

مكة: 86، 133، 194 .

موريطانيا: 152.

الموصل: 210.

مونتقري: 28.

ـ ن، هـ ـ

نارة: 20.

نفوسة: 41 هـ.

الهام ـ سجن: 194.

الهندي: 56، 81، 199.

هولندا: 188 ـ 189، 193 .

ـ و ـ

وادي ميزاب: 124.

ورقلة: 20، 195.

الولايات المتحدة الأمريكية: 82، 103، 192 .

وهران: 34 ـ 36 ـ 37 هـ ـ 38، 40 ـ 41، 50، 90، 99، 101، 142.

ـ ي ـ

اليمن: 131، 152، 198، 202 ـ 204.

اليونان: 171.

المحتوى

مقدمة 5

1 ـ إشكالية الكتابة التاريخية 7

2 ـ تأملات في مسار الثورة 11

3 ـ من أجل أحفادنا 19

4 ـ المستشرقون الفرنسيون وتعليم اللغة العربية للأروبيين 23

5 ـ الاستعمار والثقافة الشعبية في الجزائر (مترجم) 47

6 ـ انتفاضة 8 مايو، 1945 (مترجم) 97

7 ـ الأمير شكيب أرسلان والقضية الجزائرية 114

8 ـ جمعية العلماء والسياسة 141

9 ـ اهتمامات جمعية العلماء بقضايا المغرب العربي 149

10 ـ حياة وتراث محمد ابن أبي شنب 156

11 ـ حول ابن شنب 161

12 ـ صدى دعوة خير الدين باشا التونسي في الجزائر 163

13 ـ رسالة في الكرة الفلكية لابن حمادوش (القرن 18 م) 170

14 ـ (السيرة الذاتية) للأمير عبد القادر 180

15 ـ علج علي والدولة العثمانية 186

16 ـ دور المهجّرين الجزائريين في بلاد الشام 192

17 ـ (الأفعول) في الحميرية والبربرية 202

18 ـ (الحوض) كتاب بالبربرية والحروف العربية 205

19 ـ مرض ابن خلدون وأثره على تأليفه 210
20 ـ رحلة البجائي إلى الحجاز (القرن 15 م) 212
ـ الفهارس 217
ـ المحتوى 235

(*) تنبيه: رغم حرصنا على وضع الهمزة في موضعها من المتن، فإننا لاحظنا أنها لم تكن كذلك في كل الحالات، فنرجو المعذرة.

كـتب للمحقق

أ ـ في الأدب:

* النصر للجزائر (شعر)، ط. 3، 1986.
* ثائر وحب (شعر) ط. 2، 1977.
* الزمن الأخضر (ديوان سعد الله)، 1985.
* سعفة خضراء (قصص)، 1986.
* دراسات في الأدب الجزائري، ط. 3، 1985.
* شاعر الجزائر: محمد العيد، ط. 3، 1984.
* حكاية العشاق (تحقيق)، ط. 2، 1983.
* القاضي الأديب: الشاذلي القسنطيني، ط. 2، 1985.
* تجارب في الأدب والرحلة، 1984.
* مختارات مجهولة من الشعر العربي ط 2، (تحقيق)، 1991.

ب ـ في التاريخ:

* الحركة الوطنية الجزائرية جزآن (ثان وثالث)، 1983، 1986، ط. 3.
* أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر أربعة أجزاء، 1982، 1985، 1990، 1992.
* تاريخ الجزائر الثقافي، جزآن، ط. 2، 1985.
* الجزائر وأوروبا (ترجمة كتاب ولف)، 1986.
* شعوب وقوميات، 1985.
* حياة الأمير عبد القادر (ترجمة كتاب تشرشل)، ط. 2، 1982.
* محاضرات في تاريخ الجزائر (بداية الاحتلال)، ط. 3، 1982.

* تاريخ العدواني (تحقيق) ـ (عند الناشر).
* تراجم مشرقية ومغربية (تحقيق تاريخ عبد الحميد بيك) ـ في التحضير ـ.
* الحركة الوطنية الجزائرية ـ الجزء الأول ـ ط. 1، 1992.

ج ـ دراسات وأبحاث عامة:

* منطلقات فكرية، ط. 2، 1982.
* رائد التجديد الإسلامي: ابن العنابي، ط. 2، 1990.
* أفكار جامحة، 1988.
* قضايا شائكة، 1989.
* شيخ الإسلام: عبد الكريم الفكون، 1986.
* الطبيب الرحالة: عبد الرزاق بن حمادوش (دراسة)، 1982.
* رحلة ابن حمادوش (تحقيق)، 1983.
* منشور الهداية للفكون (تحقيق)، 1987.
* في الجدل الثقافي (عند الناشر).
* رسالة الغريب إلى الحبيب لأبي عصيدة البجائي (تحقيق)، 1992.
* La Montée du Nationalisme Algérien, 2e éd, 1985.

دار الغرب الإسلامي

بيروت - لبنان
لصاحبها : الحبيب اللمسي

شارع الصوراتي (المعماري) - الحمراء ، بناية الأسود
تلفون البناية : 340131 تلفون مباشر : 350331 ص.ب. 113-5787 بيروت ، لبنان
DAR AL-GHARB AL-ISLAMI B.P.: 113-5787 Beyrouth, LIBAN

الرقم : 180 / 1500 / 4 / 1996

التنضيد : كومبيوتايب / بيروت

الطباعة : دار صادر، ص.ب. 10 - بيروت

RECHERCHES ET OPINIONS
SUR
L'HISTOIRE DE L'ALGERIE

TOME 4

Par

Aboul - Kacem Saadallah
Professeur Université d'Alger

Organization of the Alexandria Library (GOAL)

DAR AL-GHARB AL-ISLAMI

فؤاد بعينو للتجليد

[illegible] فؤاد بعيني للتجليد [illegible]

Aboul - Kacem SAADALLAH
Professeur
Université d'Alger

RECHERCHES ET OPINIONS SUR L'HISTOIRE DE L'ALGERIE

TOME 4

DAR AL-GHARB AL-ISLAMI